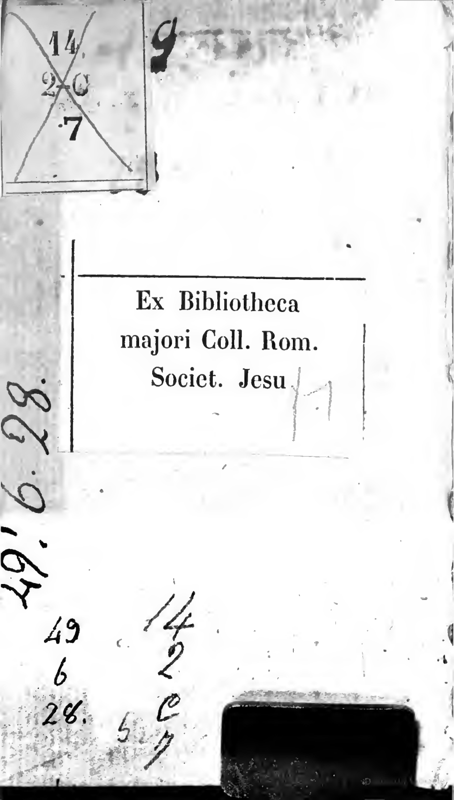




14
2 C
7

uteurs de Port Royal

Antonius Arnaldus

LA
LOGIQUE
OU
L'ART DE PENSER,
CONTENANT,

Outre les Regles communes,

PLUSIEURS OBSERVATIONS nouvelles, propres à former le jugement.

Sixiéme Edition revenë & de nouveau augmentée.



A AMSTERDAM,
Chez ABRAHAM WOLFGANG.
1685.



ADVERTISSEMENT

ſur cette nouvelle Edition.

ON a fait diverſes Additions importantes à cette nouvelle Edition de la Logique, dont l'ocaſion a eſté que les Miniſtres ſe ſont plaints de quelques remarques qu'on y avoit faites; ce qui a obligé d'éclaircir & de ſoûtenir les endroits qu'ils ont voulu attaquer. On verra par ces éclairciſſemens que la raiſon & la foy s'accordent parfaitement comme eſtant des ruiſſeaux de la meſme ſource, & que l'on ne ſçauroit guéres s'éloigner de l'une ſans s'écarter de l'autre. Mais quoy que ce ſoient des conteſtations Theologiques qui ont donné lieu



à ces Additions, elles ne ſont pas moins propres ny moins naturelles à la Logique ; & l'on les auroit pû faire quand il n'y auroit jamais eû de Miniſtres au monde qui auroient voulu obſcurcir les veritez de la foy par de fauſſes ſubtilitez.



AVIS.

LA naissance de ce petit Ouvrage est deuë entierement au hazard, & plutost à une espece de divertissement, qu'à un dessein serieux. Une personne de condition entretenant un jeune Seigneur, qui dans un âge peu avancé faisoit paroître beaucoup de solidité & de penetration d'esprit, luy dit qu'estant jeune il avoit trouvé un homme qui l'avoit rendu en quinze jours capable de répondre d'une partie de la Logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui estoit presente, & qui n'avoit pas grande estime de cette Science, de répondre en riant que si Monsieur..... en vouloit prendre la peine, on s'engageroit bien de luy apprendre en quatre ou cinq jours tout ce qu'il y avoit d'utile dans la Logique. Cette proposition faite en l'air ayant servy quelque temps d'entretien, on se resolut d'en faire l'essay; mais comme on ne jugea pas les Logiques ordinaires assez courtes ny assez nettes, on eut la pensée d'en faire un petit Abregé qui ne fust que pour luy.

C'est l'unique veuë qu'on avoit, lors qu'on commença d'y travailler, & l'on ne pensoit pas y employer plus d'un jour ; mais quand on voulut s'y appliquer, il vint dans l'esprit tant de reflexions nouvelles, qu'on fut obligé de les écrire, pour s'en décharger ; ainsi au lieu d'un jour on y en employa quatre ou cinq, pendant lesquels on forma le corps de cette Logique, à laquelle on a depuis ajoûté diverses choses.

Or quoy-qu'on y ait embrassé beaucoup plus de matieres qu'on ne s'estoit engagé de faire d'abord, neanmoins l'essay en réüssit comme on se l'estoit promis. Car ce jeune Seigneur l'ayant luy-mesme reduite en quatre Tables, il en apprit facilement une par jour, sans mesme qu'il eust presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vray qu'on ne doit pas esperer que d'autres que luy y entrent avec la mesme facilité, son esprit estant tout-à-fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendent de l'intelligence.

Voila la rencontre qui a produit cet Ouvrage. Mais quelque sentiment qu'on en ait, on ne peut au moins avec justice ne desapprouver l'impression, puis qu'elle a esté plûtost forcée que volontaire. Car plusieurs personnes en ayant tiré des copies manuscrites, ce qu'on sçait assez, ne se pouvoir

faire

faire ſans qu'il s'y gliſſe beaucoup de fautes, on a eu avis que les Libraires ſe diſpoſoient de l'imprimer. De ſorte qu'on a jugé plus à propos de le donner au public correct & entier, que de permettre qu'on l'imprimaſt ſur des copies deffectueuſes. Mais c'eſt auſſi ce qui a obligé d'y faire diverſes additions qui l'ont augmenté de prés d'un tiers, parce qu'on a crû qu'on devoit etendre ces veuës plus loin qu'on n'avoit fait en ce premier eſſay. C'eſt le ſujet du Diſcours ſuivant, où l'on explique la fin qu'on s'y eſt propoſée, & la raiſon des matieres qu'on y a traitées.

PREMIER DISOURS,

Où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle Logique.



L n'y a rien de plus estimable que le bon sens & la justesse de l'esprit dans le discernement du vray & du faux. Toutes les autres qualitez d'esprit ont des usages bornez; mais l'exactitude de la raison est generalement utile dans toutes les parties & dans tous les emplois de la vie. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la verité de l'erreur, mais aussi dans la pluspart des sujets dont les hommes parlent, & des affaires qu'ils traittent. Il y a presque par tout des routes differentes, les unes vrayes, les autres fausses, & c'est à la raison d'en faire le choix. Ceux qui choisissent bien, sont ceux qui ont l'esprit juste; ceux qui prennent le mauvais parti sont l'esprit faux; & c'est la premiere & la plus importante difference qu'on peut mettre entre les qualitez de l'esprit des hommes.

Ainsi la principale application qu'on devroit avoir, seroit de former son jugement, & de le rendre aussi exact qu'il le peut estre, & c'est à quoy devroit tendre la plus grande partie de nos études. On se sert de la raison comme d'un instrumen pour acquerir les sciences, & on se devroit servir au contraire, des sciences comme d'un instrument pour perfectionner sa raison; la justesse de l'esprit estant infiniment plus considerable que toutes les connoissances speculatives, ausquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus

veritables & les plus solides. Ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin, & a n'en faire que l'essay & non l'employ des forces de leur esprit.

Si l'on ne s'y applique dans ce dessein, on ne voit pas que l'étude de ces sciences speculatives, comme de la Geometrie, de l'Astronomie, & de la Phisique, soit autre chose qu'un amusement assez vain, ny qu'elles soient beaucoup plus estimables que l'ignorance de toutes ces choses, qui a au moins cet avantage qu'elle est moins penible, & qu'elle ne donne pas lieu à la sotte vanité que l'on tire souvent de ces connoissances steriles & infructueuses.

Non seulement ces Sciences ont des recoins & des enfoncemens fort peu utiles ; mais elles sont toutes inutiles, si on les considere en elles-mêmes & pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nez pour employer leur temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considerer les divers mouvemens de la matiere. Leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop precieux pour l'occuper à de si petits objets : Mais ils sont obligez d'estre justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions, & dans toutes les affaires qu'ils manient ; & c'est à quoy ils doivent particulierement s'exercer & se former.

Ce soin & cette étude est d'autant plus necessaire, qu'il est étrange, combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre par tout que des esprits faux, qui n'ont presque aucun discernement de la verité, qui prennent toutes choses d'un mauvais biais, qui se payent des plus mauvaises raisons ; & qui veu-

veulent en payer les autres; qui se laissent emporter par les moindres apparences, qui sont toûjours dans l'excés & dans les extrémitez; qui n'ont point de serre pour se tenir fermes dans les veritez qu'ils sçavent, parce que c'est plûtost le hazard qui les y attache, qu'une solide lumiere: ou qui s'arrestent au contraire à leur sens avec tant d'opiniâtreté, qu'ils n'écoutent rien de ce qui les pourroit détromper; qui décident hardiment ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'entendent pas, & ce que personne n'a peut-estre jamais entendu; qui ne font point de difference entre parler & parler; ou qui ne jugent de la verité des choses que par le ton de la voix. Celuy qui parle facilement & gravement a raison: celuy qui a quelque peine à s'expliquer, ou qui fait paroître quelque chaleur, a tort. Ils n'en sçavent pas davantage.

C'est pourquoy il n'y a point d'absurditez si insupportables qui ne trouvent des approbateurs. Quiconque a dessein de piper le monde, est asseuré de trouver des personnes qui seront bien aises d'estre pipées; & les plus ridicules sottises rencontrent toûjours des esprits ausquels elles sont proportionnées. Aprés que l'on voit tant de gens infatuez des folies de l'Astrologie judiciaire, & que des personnes graves traitent cette matiere serieusement, on ne doit plus s'étonner de rien. Il y a une constellation dans le Ciel qu'il a plû à quelques personnes de nommer balance, & qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent: la balance est le symbole de la Justice: donc ceux qui naîtront sous cette constellation seront justes & équitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque

qu'on nomme l'un Belier, l'autre Taureau, l'autre Capricorne, & qu'on eust pû aussi bien appeller Elephant, Crocodile, & Rhinocerot: le Belier, le Taureau & le Capricorne sont des animaux qui ruminent: donc ceux qui prennent medecine, lors que la Lune est sous ces constellations, sont en danger de la revomir. Quelques extravagans que soient ces raisonnemens, il se trouve des personnes qui les debitent, & d'autres qui s'en laissent persuader.

Cette fausseté d'esprit n'est pas seulement cause des erreurs que l'on mesle dans les Sciences, mais aussi de la pluspart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injustes, des procés mal fondez, des avis temeraires, des entreprises mal concertées. Il y en a peu qui n'ayent leur source dans quelque erreur & dans quelque faute de jugement: de sorte qu'il n'y a point de défaut dont on ait plus d'interest de se corriger.

Mais autant que cette correction est souhaitable, autant est-il difficile d'y reüssir; parce qu'elle dépend beaucoup de la mesure d'intelligence que nous apportons en naissant. Le sens commun n'est pas une qualité si commune que l'on pense. Il y a une infinité d'esprits grossiers & stupides que l'on ne peut reformer en leur donnant l'intelligence de la verité, mais en les retenant dans les choses qui sont à leur portée, & en les empeschant de juger de ce qu'ils ne sont pas capables de connoître. Il est vray neanmoins qu'une grande partie des faux jugemens des hommes ne vient pas de ce principe, & qu'elle n'est causée que par la precipitation de l'esprit, & par le défaut d'attention qui fait que l'on

l'on juge temerairement de ce que l'on ne connoist que confusément & obscurément. Le peu d'amour que les hommes ont pour la verité, fait qu'ils ne se mettent pas en peine la plus-part du temps de distinguer ce qui est vray de ce qui est faux. Ils laissent entrer dans leur ame toutes sortes de discours & de maximes, ils aiment mieux les supposer pour veritables que de les examiner : s'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien; Et ainsi ils se remplissent la memoire d'une infinité de choses fausses, obscures, & non entenduës, & raisonnent en suite sur ces principes, sans presque considerer ny ce qu'ils disent, ny ce qu'ils pensent.

La vanité & la presomption contribuent encore beaucoup à ce défaut. On croit qu'il y a de la honte à douter & à ignorer; & l'on aime mieux parler & decider au hazard que de reconnoître qu'on n'est pas assez informé des choses, pour en porter jugement. Nous sommes tous pleins d'ignorances & d'erreurs; & cependant on a toutes les peines du monde de tirer de la bouche des hommes cette confession si juste & si conforme à leur condition naturelle; Je me trompe, & je n'en sçay rien.

Il s'en trouve d'autres au contraire qui ayant assez de lumiere pour connoître, qu'il y a quantité de choses obscures & incertaines, & voulant par une autre sorte de vanité témoigner qu'ils ne se laissent pas aller à la credulité populaire, mettent leur gloire à soûtenir qu'il n'y a rien de certain : ils se déchargent ainsi de la peine de les examiner; & sur ce mauvais principe ils mettent en doute les veritez les plus constan-

tes, & la Religion même. C'est la source du Pyrrhonisme qui est une autre extravagance de l'esprit humain, qui paroissant contraire à la temerité de ceux qui croyent & decident tout, vient neanmoins de la même source, qui est le défaut d'attention. Car comme les uns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs: les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la verité avec le soin necessaire pour en appercevoir l'évidence. La moindre lueur suffit aux uns pour les persuader des choses tres-fausses; & elle suffit aux autres pour les faire douter des choses les plus certaines: mais dans les uns & dans les autres, c'est le même défaut d'application qui produit des effets si differens.

La vraye raison place toutes choses dans le rang qui leur convient; elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejetter celles qui sont fausses, & reconnoître de bonne foy celles qui sont évidentes, sans s'arrester aux vaines raisons des Pyrrhoniens qui ne détruisent pas l'asseurance raisonnable que l'on a des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent. Personne ne douta jamais serieusement s'il y a une Terre, un Soleil & une Lune, ny si le tout est plus grand que sa partie. On peut bien faire dire exterieurement à sa bouche qu'on doute, parce que l'on peut mentir; mais on ne le peut pas faire dire à son esprit. Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas une Secte de gens qui soient persuadez de ce qu'ils disent; mais c'est une Secte de menteurs. Aussi se contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme

on

on le peut voir dans Montaigne, qui a taché de le renouveller au dernier siecle.

Car aprés avoir dit que les Academiciens estoient differens des Pyrrhoniens, en ce que les Academiciens avoüoient qu'il y avoit des choses plus vray-semblables que les autres, ce que les Pyrrhoniens ne vouloient pas reconnoître, il se declare pour les Pyrrhoniens en ces termes: *L'avis*, dit-il, *des Pyrrhoniens est plus hardy, & quant & quant plus vray semblable.* Il y a donc des choses plus vray-semblables que les autres: & ce n'est point pour faire une pointe qu'il parle ainsi, ce sont des paroles qui luy sont échappées sans y penser, & qui naissent du fond de la nature, que le mensonge des opinions ne peut étoufer.

Mais le mal est que dans les choses qui ne sont pas si sensibles: ces personnes qui mettent leur plaisir à douter de tout, empêchent leur esprit de s'appliquer à ce qui les pourroit persuader, ou ne s'y appliquent qu'imparfaitement, & ils tombent par là dans une incertitude volontaire à l'égard des choses de la Religion: parce que cet estat de tenebres qu'ils se procurent leur est agreable, & leur paroist commode pour appaiser les remords de leur conscience, & pour contenter librement leurs passions.

Ainsi comme ces déreglemens d'esprit qui paroissent opposez, l'un portant à croire legerement ce qui est obscur & incertain, & l'autre à douter de ce qui est clair & certain, ont neanmoins le même principe qui est la negligence à se rendre attentif autant qu'il faut pour discerner la verité, il est visible qu'il y faut remedier de la même sorte, & que l'unique moyen de

s'en garentir est d'apporter une attention exacte à nos jugemens & à nos pensées. C'est la seule chose qui soit absolument necessaire pour se défendre des surprises. Car ce que les Academiciens disoient, qu'il estoit impossible de trouver la verité, si on n'en avoit des marques, comme on ne pourroit reconnoître un esclave fugitif qu'on chercheroit, si on n'avoit des signes pour le distinguer des autres au cas qu'on le rencontrast, n'est qu'une vaine subtilité. Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumiere des tenebres que la lumiere même qui se fait assez sentir; ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnoître la verité que la clarté même qui l'environne, & qui se soûmet l'esprit & le persuade malgré qu'il en ait, de sorte que toutes les raisons de ces Philosophes ne sont pas plus capables d'empêcher l'ame de se rendre à la verité, lors qu'elle en est fortement penetrée, qu'elles sont capables d'empêcher les yeux de voir, lors qu'estant ouverts ils sont frappez par la lumiere du Soleil.

Mais parce que l'esprit se laisse quelquefois abuser par de fausses lueurs, lors qu'il n'y apporte pas l'attention necessaire, & qu'il y a bien des choses que l'on ne connoît que par un long & difficile examen; il est certain qu'il seroit utile d'avoir des regles pour s'y conduire de telle sorte que la recherche de la verité en fust & plus facile & plus seure; & ces regles sans doute ne sont pas impossibles. Car puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugemens, & que quelquefois aussi ils ne s'y trompent pas, qu'ils raisonnent tantost bien & tantost mal; qu'aprés avoir mal raisonné ils sont capables de reconnoître leur faute, ils peuvent remar-

remarquer en faisant des reflexions sur leurs pensées, quelle methode ils ont suivie, lors qu'ils ont bien raisonné, & quelle a esté la cause de leur erreur, lors qu'ils se sont trompez, & former ainsi des regles sur ces reflexions pour éviter à l'avenir d'estre surpris.

C'est proprement ce que les Philosophes entreprennent, & surquoy ils nous font des promesses magnifiques. Si on les en veut croire, ils nous fournissent dans cette partie qu'ils destinent à cét effet, & qu'ils appellent Logique, une lumiere capable de dissiper toutes les tenebres de nostre esprit : ils corrigent toutes les erreurs de nos pensées, & ils nous donnent des regles si seures qu'elles nous conduisent infailliblement à la verité, & si necessaires tout ensemble, que sans elles il est impossible de la connoître avec une entiere certitude. Ce sont les eloges qu'ils donnent eux-mêmes à leurs preceptes. Mais si l'on considere ce que l'experience nous fait voir de l'usage que ces Philosophes en font, & dans la Logique & dans les autres parties de la Philosophie, on aura beaucoup de sujet de se défier de la verité de ces promesses.

Neanmoins parce qu'il n'est pas juste de rejetter absolument ce qu'il y a de bon dans la Logique à cause de l'abus qu'on en peut faire, & qu'il n'est pas vray-semblable que tant de grands esprits qui se sont appliquez avec tant de soin aux regles du raisonnement, n'ayent rien du tout trouvé de solide ; & enfin parce que la coûtume a introduit une certaine necessité de sçavoir au moins grossierement ce que c'est que Logique ; on a crû que ce feroit contribuer quelque chose à l'utilité publique, que d'en-

d'en tirer ce qui peut le plus servir à former le jugement. Et c'est proprement le dessein qu'on s'est proposé dans cét ouvrage en y adjoûtant plusieurs nouvelles reflexions qui sont venuës dans l'esprit en écrivant, & qui en font la plus grande & peut-estre la plus considerable partie.

Car il semble que les Philosophes ordinaires ne se soient guére appliquez qu'a donner des regles des bons & des mauvais raisonnemens. Or quoy que l'on ne puisse pas dire que ces regles soint inutiles, puisqu'elles servent quelquefois à decouvrir le défaut de certains argumens embarassez, & à disposer ses pensées d'une maniere plus convaincante: neanmoins on ne doit pas aussi croire que cette utilité, s'étende bien loin, la plûspart des erreurs des hommes ne consistant pas à se laisser tromper par de mauvaises consequences, mais à se laisser aller à de faux jugemens dont on tire de mauvaises consequences. C'est à quoy ceux qui jusqu'icy ont traité de la Logique ont peu cerché de remedes; & ce qui fait le principal sujet des nouvelles reflexions qu'on trouvera par tout dans ce Livre.

On est obligé neanmoins de reconnoître que ces reflexions qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne sont pas toutes de celuy qui a travaillé à cét ouvrage, & qu'il en a emprunté quelques-unes des livres d'un celebre Philosophe de cé siecle, qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. On en a aussi tiré quelques autres d'un petit Escrit non imprimé, qui avoit esté fait par feu Monsieur Pascal, & qu'il avoit intitulé. *De l'esprit Geometrique*, & c'est ce qui est dit dans le Chapitre IX. de la premiere partie

de

de la difference des definitions de nom, & des definitions de chose, & les cinq regles qui sont expliquées dans la quatriéme Partie, que l'on y a beaucoup plus étenduës qu'elles ne le sont dans cét Escrit.

Quant à ce qu'on a tiré des Livres ordinaires de la Logique, voicy ce qu'on y a observé.

Premierement, on a eu dessein de renfermer dans celle-cy tout ce qui estoit veritablement utile dans les autres, comme les regles des figures, les divisions des termes & des idées, quelques reflexions sur les propositions. Il y avoit d'autres choses qu'on jugeoit assez inutiles comme les categories & les lieux, mais parce qu'elles estoient courtes, faciles & communes, on n'a pas crû les devoir obmettre, en avertissant neanmoins du jugement qu'on en doit faire, afin qu'on ne les crût pas plus utiles qu'elles ne sont.

On a esté plus en doute sur certaines matieres assez épineuses & peu utiles, comme les conversions des propositions, la demonstration des regles des figures; mais enfin on s'est resolu de ne les pas retrancher, la difficulté même n'en estant pas entierement inutile. Car il est vray que lors qu'elle ne se termine à la connoissance d'aucune verité on a raison de dire *Stultum est difficiles habere nugas*: mais on ne la doit pas éviter de même, quand elle méne à quelque chose de vray, parce qu'il est avantageux de s'exercer à entendre les veritez difficiles.

Il y a des estomachs qui ne peuvent digerer que les viandes legeres & delicates; & il y a de même des esprits qui ne se peuvent appliquer à comprendre que les veritez faciles & revestuës,

des ornemens de l'éloquence. L'un & l'autre est une delicatesse blâmable, ou plûtost une véritable foiblesse. Il faut rendre son esprit capable de découvrir la verité, lors même qu'elle est cachée & enveloppée, & de la respecter sous quelque forme qu'elle paroisse. Si on ne surmonte cét éloignement & ce dégoust, qu'il est facile à tout le monde de concevoir de toutes les choses qui paroissent un peu subtiles & Scholastiques, on étrecit insensiblement son esprit, & on le rend incapable de comprendre ce qui ne se connoist que par l'enchaînement de plusieurs propositions. Et ainsi quand une verité dépend de trois ou quatre principes qu'il est necessaire d'envisager tout à la fois, on s'ébloüit, on se rebute, & l'on se prive par ce moyen de la connoissance de plusieurs choses utiles, ce qui est un défaut considerable.

La capacité de l'esprit s'étend & se resserre par l'accoûtumance, & c'est à quoy servent principalement les Mathematiques, & generalement toutes les choses difficiles, comme celles dont nous parlons. Car elles donnent une certaine étenduë à l'esprit, & elles l'exercent à s'appliquer davantage, & à se tenir plus ferme dans ce qu'il connoist.

Ce sont les raisons qui ont porté à ne pas obmettre ces matieres épineuses, & à les traiter même aussi subtilement qu'en aucune autre Logique. Ceux qui n'en seront pas satisfaits s'en peuvent délivrer en ne les lisant pas; car on a eu soin pour celà de les en avertir à la teste même des Chapitres, afin qu'ils n'ayent pas sujet de s'en plaindre, & que s'ils les lisent ce soit volontairement.

On

On n'a pas crû aussi devoir s'arrester au dégoust de quelques personnes qui ont en horreur certains termes artificiels qu'on a formez pour retenir plus facilement les diverses manieres de raisonner, comme si c'estoient des mots de Magie, & qui font souvent des railleries assez froides sur *baroco & paralipton*, comme tenant du caractere de Pedant : parce que l'on a jugé qu'il y avoit plus de bassesse dans ces railleries que dans ces mots. La vraye raison & le bon sens ne permettent pas qu'on traite de ridicule, ce qui ne l'est point. Or il n'y a rien de ridicule dans ces termes, pourveu qu'on n'en fasse pas un trop grand mistere ; & que comme ils n'ont esté faits que pour soulager la memoire on ne veüille pas les faire passer dans l'usage ordinaire, & dire par exemple qu'on va faire un argument en *bocardo*, ou en *felapton*, ce qui seroit en effet tres-ridicule.

On abuse quelquefois beaucoup de ce reproche de Pedanterie, & souvent on y tombe en l'attribuant aux autres. La pedanterie est un vice d'esprit & non de profession, & il y a des Pedans de toutes robes, de toutes conditions, & de tous estats. Relever des choses basses & petites, faire une vaine montre de sa science, entasser du Grec & du Latin sans jugement, s'échauffer sur l'ordre des mois Attiques, sur les habits des Macedoniens, & sur de semblables disputes de nul usage ; piller un Auteur en luy disant des injures, déchirer outrageusement ceux qui ne sont pas de nôtre sentiment sur l'intelligence d'un passage de Suetone, ou sur l'étimologie d'un mot, comme s'il s'y agissoit de la Religion & de l'Estat, vouloir faire soûlever tout

tout le monde contre un homme qui n'estime pas assez Ciceron, comme contre un perturbateur du repos public, ainsi que Jules Scaliger a tâché de faire contre Erasme ; s'interesser pour la reputation d'un ancien Philosophie comme si l'on estoit son proche parent, c'est proprement ce qu'on peut appeler Pedanterie. Mais il n'y en a point à entendre ny à expliquer des mots artificiels assez ingenieusement inventez, & qui n'ont pour but que le soulagement de la memoire, pourveu qu'on en use avec les precautions que l'on a marquées.

Il ne reste plus qu'à rendre raison pourquoy on a obmis grand nombre de questions qu'on trouve dans les Logiques ordinaires, comme celles qu'on traite dans les prolegomenes, l'universel *à parte rei*, les relations & plusieurs autres semblables, & sur cela il suffiroit presque de reprondre qu'elles appartienuent plûtost à la Metaphysique qu'à la Logique. Mais il est vray neanmoins que ce n'est pas ce qu'on a principalement consideré, Car quand on a jugé qu'une matiere pouvoit estre utile pour former le jugement, on a peu regardé à quelle science elle appartenoit. L'arrangement de nos diverses connoissances est libre comme celuy des lettres d'une Imprimerie, chacun a droit d'en former differens ordres selon son besoin, quoyque lors qu'on en forme, on les doive ranger de la maniere la plus naturelle : il suffit qu'une matiere nous soit utile pour nous en servir, & la regarder non comme étrangere, mais comme propre. C'est pourquoy on trouvera icy quantité de choses de Physique & de Morale, & presque autant de Metaphysique qu'il est necessaire d'en sçavoir ;

sçavoir, quoy que l'on ne pretende point pour cela avoir emprunté rien de personne. Tout ce qui sert à la Logique luy appartient, & c'est une chose entierement ridicule que les gehennes que se donnent certains Auteurs, comme Ramus & les Ramistes, quoy que d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine pour borner les jurisdictions de chaque science, & faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les autres, que l'on en prend pour marquer les limites des Royaumes, & regler les ressorts des Parlements.

Ce qui a porté aussi à retrancher entierement ces questions d'École, n'est pas simplement de ce qu'elles sont difficiles & de peu d'usage; on en a traité quelques-unes de cette nature: mais c'est qu'ayant toutes ces mauvaises qualitez, on a crû de plus qu'on se pourroit dispenser d'en parler, sans choquer personne, parce qu'elles sont peu estimées.

Car il faut mettre une grande difference entre les questions inutiles dont les livres de Philosophie sont remplis. Il y en a qui sont assez méprisées par ceux mêmes qui les traitent, & il y en a au contraire qui sont celebres & autorisées, & qui ont beaucoup de cours dans les écrits de personnes d'ailleurs estimables.

Il semble que c'est un devoir auquel on est obligé à l'égard de ces opinions communes & celebres, quelques fausses qu'on les croye, de ne pas ignorer ce qu'on en dit. On doit cette civilité, ou plûtost cette justice non à la fausseté, car elle n'en merite point, mais aux hommes qui en sont prevenus, de ne pas rejetter ce qu'ils estiment sans l'examiner. Et ainsi il est rai-

raisonnable d'acheter par la peine d'apprendre ces questions, le droit de les mépriser.

Mais on a plus de liberté dans les premieres ; & celles de logique que nous avons crû devoir obmettre, sont de ce genre : elles ont cela de commode qu'elles ont peu de credit, non seulement dans le monde où elles sont inconnuës, mais parmy ceux-là même qui les enseignent. Personne, Dieu mercy, ne prend interest à l'Universel *à parte rei*, à l'estre de raison, ny aux secondes intentions ; & ainsi on n'a pas lieu d'apprehender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point, outre que ces matieres sont si peu propres à estre mises en François, qu'elles auroient esté plus capables de décrier la Philopsophie de l'Ecole, que de la faire estimer.

Il est bon aussi d'avertir qu'on s'est dispensé de suivre toûjours les regles d'une methode tout à fait exacte, ayant mis beaucoup de choses dans la quatriéme partie qu'on auroit pû rapporter à la seconde, & à la troisiéme. Mais on l'a fait à dessein, parce qu'on a jugé qu'il estoit utile de voir en un même lieu tout ce qui estoit necessaire pour rendre une science parfaite, ce qui est le plus grand ouvrage de la methode dont on traite dans la quatriéme partie. Et c'est pour cette raison qu'on a reservé de parler en ce lieu-là des Axiomes, & des demonstrations.

Voila à peu prés les veuës que l'on a euës dans cette Logique. Peut-estre qu'avec tout cela il y aura fort peu de personnes qui en profitent ou qui s'appercoivent du fruit qu'ils en tireront : parce qu'on ne s'applique gueres d'ordinaire à mettre en usage des preceptes par des reflexions ex-

expressés; mais on espere neanmoins que ceux qui l'auront leuë avec quelque soin en pourront prendre une teinture qui les rendra plus exacts & plus solides dans leurs jugemens, sans même qu'ils y pensent, comme il y a de certains remedes qui guerissent des maux en augmentant la vigueur & en fortifiant les parties. Quoy, qu'il en soit, au moins n'incommodera-t'elle pas long-temps personne, ceux qui sont un peu avancez la pouvant lire & apprendre en sept ou huit jours: & il est difficile que contenant une si grande diversité de choses, chaucun n'y trouve dequoy se payer de la peine de sa lecture.

SECOND DISCOURS,

Contenant la Réponse aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique.

TOus ceux qui se portent à faire part au public de quelques ouvrages, doivent en même temps se resoudre à avoir autant de Juges que de Lecteurs: & cette condition ne leur doit paroître ny injuste ny onereuse; car s'ils sont vrayement des interessez, ils doivent en avoir abandonné la proprieté en les rendant publics, & les regarder en suite avec la même indifference qu'ils feroient des Ouvrages étrangers.

Le seul droit qu'ils peuvent s'y reserver legitimement, est celuy de corriger ce qu'il y auroit de défectueux, à quoy ces divers jugemens qu'on fait des livres sont extrémement avantageux; Car ils sont toûjours utiles lors qu'ils sont justes, & ils ne nuisent de rien lors qu'ils sont injustes, parce qu'il est permis de ne les pas suivre.

La

La prudence veut neanmoins qu'en plusieurs rencontres on s'accommode à ces jugemens qui ne nous semblent pas justes ; parce que s'ils ne nous font pas voir que ce qu'on reprend soit mauvais, il nous font voir au moins qu'il n'est pas proportionné à l'esprit de ceux qui le reprennent ; Or il est sans doute meilleur lors qu'on le peut faire, sans tomber en quelque plus grand inconvenient, de choisir un temperament si juste, qu'en contentant les personnes judicieuses, on ne mécontente pas ceux qui ont le jugement moins exact ; puisque l'on ne doit pas supposer qu'on n'aura que des Lecteurs habiles & intelligens.

Ainsi, il seroit à desirer qu'on ne considerast les premieres editions des Livres que comme des essais informes que ceux qui en sont auteurs proposent aux personnes de lettres pour en apprendre leurs sentimens ; & qu'en suite sur les differentes veuës que leur donneroient ces differentes pensées, ils y travaillassent tout de nouveau pour mettre leurs ouvrages dans la perfection où ils sont capables de les porter.

C'est la conduite qu'on auroit bien desiré de suivre dans la seconde edition de cette Logique, si l'on avoit appris plus de choses de ce qu'on a dit dans le monde de la premiere. On a fait neanmoins ce qu'on a pû : Et l'on a ajoûté, retranché & corrigé plusieurs choses suivant les pensées de ceux qui ont eu la bonté de faire sçavoir ce qu'ils y trouvoient à redire.

Et premierement pour le langage ; on a suivy presque en tout les avis de deux personnes qui se sont donné la peine de remarquer quelques fautes qui s'y estoient glissées par mégarde, & cer-

certaines expressions qu'ils ne croyoient pas estre du bon usage. Et l'on ne s'est dispensé de s'attacher à leurs sentimens que lors qu'en ayant consulté d'autres; on a trouvé les opinions partagées: auquel cas on a cru qu'il estoit permis de prendre le party de la liberté.

On trouvera plus d'additions que de changemens ou de retranchemens pour les choses; parce qu'on a esté moins averty de ce qu'on y reprenoit. Il est vray neanmoins que l'on a sceu quelques objections generales qu'on faisoit contre ce Livre ausquelles on n'a pas crû devoir s'arrester; parce qu'on s'est persuadé que ceux mêmes qui les faisoient, seroient aisément satisfaits lors qu'on leur auroit representé les raisons qu'on a eu en veuë dans les choses qu'ils blâmoient. Et c'est pourquoy il est utile de respondre icy aux principales de ces objections.

Il s'est trouvé des personnes qui ont esté choquez du titre d'*art de penser*, au lieu duquel ils vouloient qu'on mist l'art de bien raisonner. Mais on les prie de considerer que la Logique ayant pour but de donner des regles pour toutes les actions de l'esprit, & aussi bien pour les idées simples, que pour les jugemens & pour les raisonnemens, il n'y avoit gueres d'autre mot qui enfermast toutes ces differentes actions, & certainement, celuy de pensée les comprend toutes; car les simples idées sont des pensées, les jugemens sont des pensées, les raisonnemens sont des pensées. Il est vray que l'on eust pû dire, *l'art de bien penser*; mais cette addition n'estoit pas necessaire, estant assez marqué par le mot d'*art*, qui signifie de soy-même une methode de bien faire quelque chose, comme Aristote même

m ême le remarque. Et c'est pourquoy on se contente de dire l'art de peindre, l'art de conter, parce qu'on suppose qu'il ne faut point d'art pour mal peindre, n'y pour mal conter.

On a fait une objection beaucoup plus considerable contre cette multitude de choses tirées de differentes sciences que l'on trouve dans cette Logique ; & parce qu'elle en attaque tout le dessein, & nous donne ainsi lieu de l'expliquer, il est necessaire de l'examiner avec plus de soin. A quoy bon, disent-ils, toute cette bigarrure de Rhetorique, de Morale, de Physique, de Methaphysique, de Geometrie ? Lors que nous pensons trouver des preceptes de Logique, on nous transporte tout d'un coup dans les plus hautes sciences sans s'estre informé si nous les avions apprises. Ne devoit-on pas supposer au contraire que si nous avions déja toutes ces connoissances, nous n'aurions pas besoin de cette Logique ? Et n'eust-il pas mieux vallu nous en donner une toute simple & toute nuë où les regles fussent expliquées par des exemples tirez de choses communes ; que de les embarrasser de tant de matieres qui les étouffent ?

Mais ceux qui raisonnent de cette sorte, n'ont pas assez consideré qu'un livre ne sçauroit guéres avoir de plus grand défaut que de n'estre pas leu ; puisqu'il ne sert qu'à ceux qui le lisent. Et qu'ainsi tout ce qui contribuë à faire lire un livre, contribuë aussi à le rendre utile. Or il est certain que si on avoit suivi leur pensée, & que l'on eust fait une Logique toute seche, avec les exemples ordinaires d'animal & de cheval, quelque exacte & quelque methodique qu'elle eust pû estre, elle n'eust fait qu'augmenter le

nombre

nombre de tant d'autres dont le monde est plein & qui ne se lisent point. Au lieu que c'est justement cét amas de differentes choses qui a donné quelque cours à celle-cy, & qui la fait lire avec un peu moins de chagrin qu'on ne fait les autres.

Mais ce n'est pas là neanmoins la principale veuë qu'on a euë dans ce mélange, que d'attirer le monde à la lire, en la rendant plus divertissante que ne le sont les Logiques ordinaires. On pretend de plus avoir suivi la voye la plus naturelle & la plus avantageuse de traiter cét Art, en remediant autant qu'il se pouvoit à un inconvenient qui en rend l'étude presque inutile.

Car l'experience fait voir que de mille jeunes hommes qui apprennent la Logique; il n'y en a pas dix qui en sçachent quelque chose six mois aprés qu'ils ont achevé leur cours. Or il semble que la veritable cause de cét oubly ou de cette negligence si commune, soit que toutes les matieres que l'on traite dans la Logique, estant d'elles-mêmes tres-abstraites & tres-éloignées de l'usage, on les joint encore à des exemples peu agréables, & dont on ne parle jamais ailleurs; Et ainsi l'esprit qui ne s'y attache qu'avec peine n'a rien qui l'y retienne attaché, & perd aizément toutes les idées qu'il en avoit conceuës; parce qu'elles ne sont jamais renouvellées par la pratique.

De plus, comme ces exemples communs ne font pas assez comprendre que cét art puisse estre appliqué à quelque chose d'utile, ils s'accoûtument à renfermer la Logique dans la Logique sans l'étendre plus loin; au lieu qu'elle n'est faite que pour servir d'instrument aux autres sciences: De sorte que comme ils n'en ont

jamais



jamais veu de vray usage, ils ne la mettent aussi jamais en usage, & ils sont bien aises même de s'en décharger comme d'une connoissance basse & inutile.

On a donc crû que le meilleur remede de cet inconvenient estoit de ne pas tant separer qu'on fait d'ordinaire, la Logique des autres sciences ausquelles elle est destinée, & de la joindre tellement par le moyen des exemples à des connoissances solides, que l'on en vist en même temps les regles & la pratique; afin que l'on apprist à juger de ces sciences par la Logique, & que l'on retinst la Logique par le moyen de ces sciences.

Ainsi tant s'en faut que cette diversité puisse étouffer les preceptes, que rien ne peut plus contribuer à les faire bien entendre, & à les faire mieux retenir que cette diversité, parce qu'ils sont d'eux mêmes trop subtils pour faire impression sur l'esprit, si on ne les attache à quelque chose de plus agréable & de plus sensible.

Pour rendre ce mélange plus utile, on n'a pas emprunté au hazard des exemples de ces sciences; Mais on en a choisi les points les plus importans, & qui pouvoient le plus servir de regles & de principes pour trouver la verité dans les autres matieres que l'on n'a pas pû traiter.

On a consideré, par exemple, en ce qui regarde la Rhetorique, que le secours qu'on en pouvoit tirer pour trouver des pensées; des expressions, & des embellissemens, n'estoit pas si considerable. L'esprit fournit assez de pensées, l'usage donne les expressions; & pour les figures & les ornemens, on n'en a toujours que trop. Ainsi tout consiste presque à s'éloigner de certaines mauvaises manieres d'écrire & de parler, & sur

& sur tout d'un stile artificiel & Rhethoricien composé de pensées fausses & hyperboliques & de figures forcées qui est le plus grand de tous les vices. Or l'on trouvera peut-estre autant de choses utiles dans cette Logique pour connoître & pour éviter ces défauts, que dans les livres qui en traitent expressément. Le chapitre dernier de la premiere partie en faisant voir la nature du stile figuré, apprend à même temps l'usage que l'on en doit faire ; & découvre la vraye regle par laquelle on doit discerner les bonnes & les mauvaises figures. Celuy où l'on traitte des lieux en general, peut beaucoup servir à retrancher l'abondance superfluë des pensées communes. L'article où l'on parle des mauvais raisonnemens où l'Eloquence engage insensiblement en apprenant à ne prendre jamais pour beau ce qui est faux, propose en passant une des plus importantes regles de la veritable Rhetorique, & qui peut plus que tout autre former l'esprit à une maniere d'écrire simple, naturelle & judicieuse. Enfin ce que l'on dit dans le même chapitre du soin que l'on doit avoir de n'irriter point la malignité de ceux à qui on parle, donne lieu d'éviter un tres-grand nombre de défauts d'autant plus dangereux, qu'ils sont plus difficiles à remarquer.

Pour la Morale, le sujet principal que l'on traittoit, n'a pas permis qu'on en inserast beaucoup de choses. Je croy neanmoins qu'on jugera que ce que l'on en voit dans le chapirre des fausses idées des biens & des maux dans la premiere partie, & dans celuy des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, est de tres grande étenduë, & donne lieu de reconnoitre une grande partie des égaremens des hommes.

Il n'y a rien de plus considerable dans la Metaphysique que l'origine de nos idées : la separation des Idées spirituelles & des Images corporelles ; la distinction de l'ame & du corps, & les preuves de son immortalité fondées sur cette distinction. Et c'est ce que l'on verra assez amplement traitté dans la premiere, & dans la quatriéme partie.

On trouvera même en divers lieux la plus grande partie des principes generaux de la Physique, qu'il tres-facile d'allier; & l'on pourra tirer assez de lumiere de ce que l'on a dit de la pezanteur, des qualitez sensibles, des actions, des sens, des facultez attractives, des vertus occultes, des formes substantielles, pour se détromper d'une infinité de fausses idées que les prejugez de nostre enfance ont laissées dans nôtre esprit.

Ce n'est pas qu'on se puisse dispenser d'étudier toutes ces choses avec plus de soin dans les livres qui en traitent expressément ; mais on a consideré qu'il y avoit plusieurs personnes qui ne se destinant pas à la Théologie, pour laquelle il est necessaire de sçavoir exactement la Philosophie de l'Ecole, qui en est comme la langue, se peuvent contenter d'une connoissance plus generale de ces sciences. Or encore qu'ils ne puissent pas trouver dans ce livre-cy tout ce qu'ils en doivent apprendre, on peut dire neanmoins avec verité qu'ils y troveront presque tout ce qu'il en doivent retenir.

Ce que l'on objecte qu'il y a quelques-uns de ces exemples qui ne sont pas assez proportionnez à l'intelligence de ceux qui commencent, n'est veritable qu'à l'égard des exemples de Geometrie. Car pour les autres ils peuvent estre enten-

dus

dus de tous ceux qui ont quelque ouverture d'esprit, quoy qu'ils n'ayent jamais rien appris de Philosophie; Et peut-être même qu'ils seront plus intelligibles à ceux qui n'ont point encore aucuns préjugez, qu'à ceux qui auront l'esprit rempli des maximes de la Philosophie commune.

Pour les exemples de Geometrie, il est vray qu'ils ne seront pas compris de tout le monde; mais ce n'est pas un grand inconvenient: Car on ne croit pas qu'on en trouve gueres que dans des discours exprés & detachez que l'on peut facilement passer, ou dans des choses assez claires par elles-mêmes, ou assez éclaircies par d'autres exemples, pour n'avoir pas besoin de ceux de Geometrie.

Si l'on examine de plus les endroits où l'on s'en est servi, on reconnoîtra qu'il estoit difficile d'en trouver d'autres qui y fussent aussi propres, n'y ayant gueres que cette science qui puisse fournir des idées bien nettes & des propositions incontestables.

On a dit par exemple en parlant des proprietez reciproques, que c'en estoit une des triangles rectangles, que le quarré de l'hypotenuse est égal au quarré des costez, cela est clair & certain à tous ceux qui l'entendent; & ceux qui ne l'entendent pas, le peuvent supposer, & ne laissent pas de comprendre la chose à laquelle on applique cét exemple.

Mais si l'on eust voulu se servir de celuy qu'on apporte d'ordinaire, qui est la risibilité que l'on dit estre une proprieté de l'homme, on eust avancé une chose & assez obscure & tres-contestable; car si l'on entend par le mot de risibilité le pouvoir de faire une certaine grimace qu'on

fait en riant, on ne voit pas pourquoy on ne pourroit pas dresser des bestes à faire cette grimace, & peut-estre même qu'il y en a qui la font. Que si on enferme dans ce mot non seulement le changement que le ris fait dans le visage, mais aussi la pensée qui l'accompagne & qui le produit, & qu'ainsi l'on entende par risibilité le pouvoir de rire en pensant, toutes les actions des hommes deviendront des proprietez reciproques en cette maniere, n'y en ayant point qui ne soient propres à l'homme seul, si on les joint avec la pensée : Ainsi l'on dira que c'est une proprieté de l'homme de marcher, de boire, de manger ; parce qu'il n'y a que l'homme qui marche, qui boive, & qui mange en pensant, pourveu qu'on l'entende de cette sorte, nous ne manquerons pas d'exemples de proprietez : mais encore ne seront-ils pas certains dans l'esprit de ceux qui attribuent des pensées aux bestes, & qui pourront bien aussi leur attribuer le ris avec la pensée, au lieu que celuy dont on s'est servi est certain dans l'esprit de tout le monde.

On a voulu montrer de même en un endroit, qu'il y avoit des choses corporelles que l'on concevoit d'une maniere spirituelle & sans se les imaginer ; & sur cela on a rapporté l'exemple d'une figure de mille angles ; que l'on conçoit nettement par l'esprit, quoy qu'on ne s'en puisse former d'image distincte qui en represente les proprietez. Et l'on a dit en passant qu'une des proprietez de cette figure, estoit que tous ses angles estoient égaux à 1996. angles droits. Il est visible que cét exemple prouve fort bien ce qu'on vouloit faire voir en cét endroit.

Il ne reste plus qu'à satisfaire à une plainte plus

plus odieuſe que quelques perſonnes font de ce qu'on a tiré d'Ariſtote des exemples de definitions defectueuſes & de mauvais raiſonnemens, ce qui leur paroiſt naiſtre d'un deſir ſecret de rabaiſſer ce Philoſophe.

Mais ils n'auroient jamais formé un jugement ſi peu équitable s'ils avoient aſſez conſideré les vrayes regles que l'on doit garder en citant des exemples de fautes, qui ſont celles qu'on a eu en veuë en citant Ariſtote.

Premierement, l'experience fait voir que la pluſpart de ceux qu'on propoſe d'ordinaire ſont peu utiles, & demeurent peu dans l'eſprit; parce qu'ils ſont formez à plaiſir, & qu'ils ſont ſi viſibles & ſi groſſiers que l'on juge comme impoſſible d'y tomber. Il eſt donc plus avantageux pour faire retenir ce qu'on dit de ces défauts, & pour les faire éviter de choiſir des exemples réels tirez de quelque auteur conſiderable dont la reputation excite davantage à ſe garder de ces ſortes de ſurpriſes dont on voit que les plus grands hommes ſont capables.

De plus, comme on doit avoir pour but de rendre tout ce qu'on écrit auſſi utile qu'il le peut eſtre, il faut tâcher de choiſir des exemples de fautes qu'il ſoit bon de ne pas ignorer; car ce ſeroit fort inutilement qu'on ſe chargeroit la memoire de toutes les réveries de Flud, de Vanhelmont & de Paracelſe. Il eſt donc meilleur de chercher de ces exemples dans des Auteurs ſi celebres, qu'on ſoit même en quelque ſorte obligé d'en connoître juſques aux défauts.

Or tout cela ſe rencontre parfaitement dans Ariſtote. Car rien ne peut porter plus puiſſamment à éviter une faute, que de faire voir qu'un

si grand esprit y est tombé. Et sa Philosophie est devenuë si celebre par le grand nombre de personnes de merite qui l'ont embrassée, que c'est une necessité de sçavoir même ce qu'il pourroit y avoir de défectueux. Ainsi comme l'on jugeoit tres-utile que ceux qui liroient ce Livre apprissent en passant divers points de cette Philosophie, & que neanmoins il n'est jamais utile de se tromper; on les a rapportez pour les faire connoître, & l'on a marqué en passant le défaut qu'on y trouvoit pour empêcher qu'on ne s'y trompast.

Ce n'est donc pas pour rabaisser Aristote; mais au contraire pour l'honorer autant que l'on peut en des choses où l'on n'est pas de son sentiment que l'on a tiré ces exemples de ses livres: & il est visible d'ailleurs que les points où l'on l'a repris sont de tres-peu d'importance & ne touchent point le fond de sa Philosophie, que l'on n'a eu nulle intention d'attaquer.

Que si l'on n'a pas rapporté de même plusieurs choses excellentes que l'on trouve par tout dans les livres d'Aristote, c'est qu'elles ne se sont pas presentées dans la suite du discours; mais si on en eust trouvé l'occasion, on l'eust fait avec joye, & l'on n'auroit pas manqué de luy donner les justes loüanges qu'il merite. Car il est certain qu'Aristote est en effet un esprit tres-vaste & tres-étendu qui découvre dans les sujets qu'il traite un grand nombre de suittes & de consequences; & c'est pourquoy il a tres-bien reüssi en ce qu'il a dit des passions dans le second livre de sa Rethorique.

Il y a aussi plusieurs belles choses dans ses livres de Politique & de Morale, dans les Problê-

blêmes & dans l'hiſtoire des animaux. Et quelque confuſion que l'on trouve dans ſes Analytiques, il faut avouer neanmoins que preſque tout ce qu'on ſçait des regles de la Logique eſt pris de-là. De ſorte qu'il n'y a point en effet d'Auteur dont on ait emprunté plus de choſes dans cette Logique que d'Ariſtote ; puiſque le corps des preceptes luy appartient.

Il eſt vray qu'il ſemble que le moins parfait de ſes ouvrages ſoit ſa Phyſique, comme c'eſt auſſi celuy qui a eſté le plus long-temps condamné & défendu dans l'Egliſe, ainſi qu'un ſçavant homme l'a fait voir dans un livre exprés. Mais encore le principal défaut qu'on y peut trouver, n'eſt pas qu'elle ſoit fauſſe, mais c'eſt au contraire qu'elle eſt trop vraye & qu'elle ne nous apprend que des choſes qu'il eſt impoſſible d'ignorer. Car qui peut douter que toutes choſes ne ſoient compoſées de matiere & d'un certaine forme de cette matiere ? Qui peut douter qu'afin que la matiere acquiere une nouvelle maniere & une nouvelle forme, il faut qu'elle ne l'euſt pas auparavant ? c'eſt à dire, qu'elle en euſt la privation. Qui peut douter enfin, de ces autres principes Metaphyſiques que tout dépend de la forme, que la matiere ſeule ne fait rien ; quil y a un lieu, des mouvemens, des qualitez, des facultez ; mais aprés qu'on a appris toutes ces choſes, il ne ſemble pas qu'on ait appris rien de nouveau, ni qu'on ſoit plus en eſtat de rendre raiſon d'aucun des effets de la nature.

Que s'il ſe trouvoit des perſonnes qui pretendiſſent qu'il n'eſt permis en aucune ſorte de témoigner qu'on n'eſt pas du ſentiment d'Ariſto-

re, il feroit aifé de leur faire voir que cette delicateffe n'eft pas raifonnable.

Car fi l'on doit de la déference à quelques Philofophes, ce ne peut-eftre que par deux raifons: ou dans la veuë de la verité qu'ils auroient fuivie, ou dans la veuë de l'opinion des hommes qui les approuvent.

Dans la veuë de la verité on leur doit du refpect lors qu'ils ont raifon ; mais la verité ne peut obliger de refpecter la fauffeté en qui que ce foit.

Pour ce qui regarde le confentement des hommes dans l'approbation d'un Philofophe, il eft certain qu'il merite auffi quelque refpect, & qu'il y auroit de l'imprudence de le choquer fans ufer de grandes précautions; Et la raifon en eft, qu'en attaquant ce qui eft receu de tout le monde, on fe rend fufpect de prefomption en croyant avoir plus de lumiere que les autres.

Mais lorfque le monde eft partagé touchant les opinions d'un Auteur, & qu'il y a des perfonnes confiderables de cofté & d'autre, on n'eft plus obligé à cette referve, & l'on peut librement declarer ce qu'on approuve ou ce qu'on n'approuve pas dans ces livres, fur lefquels les perfonnes de Lettres font divifées ; parce que ce n'eft pas tant alors préférer fon fentiment à celuy de cét Auteur & de ceux qui l'approuvent, que fe ranger au parti de ceux qui luy font contraires en ce point.

C'eft proprement l'eftat où fe trouve maintenant la Philofophie d'Ariftote. Comme elle à eu diverfes fortunes ayant efté en un temps generalement rejettée, & en une autre generalement approuvée, elle eft reduite maintenant à un.

un estat qui tient le milieu entre ces extrémitez : elle est soûtenuë par plusieurs personnes sçavantes, & elle est combattuë par d'autres qui ne sont pas en moindre reputation. L'on écrit tous les jours librement en France, en Flandre, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande, pour & contre la Philosophie d'Aristote, les Conferences de Paris sont partagées aussi bien que les livres, & personne ne s'offence qu'on s'y declare contre luy. Les plus celebres Professeurs ne s'obligent plus à cette servitude de recevoir aveuglément tout ce qu'ils trouvent dans ses Livres. Et il y a même de ses opinions qui sont generalement bannies. Car qui est le Medecin qui voulust soûtenir maintenant que les nerfs viennent de cœur, comme Aristote l'a crû, puisque l'anatomie fait voir si clairement qu'ils tirent leur origine du cerveau ? ce qui a fait dire à saint Augustin, *qui ex puncto cerebri & quasi centro sensus omnes qui varia distributione diffudit*. Et qui est le Philosophe qui s'opiniastre à dire que la vitesse des choses pezantes croist dans la même proportion que leur pezanteur, puisqu'il n'y a personne qui ne se puisse des-abuser de cette opinion d'Aristote, en laissant tomber d'un lieu élevé deux choses tres-inégalement pezantes, dans lesquelles on ne remarquera neanmoins que tres peu d'inégalité de vitesse.

Tous les estats violens ne sont pas d'ordinaire de longue durée, & toutes les extremitez sont violentes. Il est trop dur de condamner generalement Aristote comme on a fait autrefois, & c'est une gesne bien grande que de se croire obligé de l'approuver en tout, & de le prendre pour la regle de la verité des opinions Philosophi-

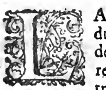
ques, comme il semble qu'on ait voulu faire ensuite. Le monde ne peut demeurer long-temps dans cette contrainte, & se remet insensiblement en possession de la liberté naturelle & raisonnable qui consiste à approuver ce qu'on juge vray, & à rejetter ce qu'on juge faux.

Car la raison ne trouve pas étrange qu'on la soûmette à l'autorité dans des sciences qui traitant des choses qui sont au dessus de la raison, doivent suivre une autre lumiere qui ne peut estre que celle de l'autorité divine. Mais il semble qu'elle soit bien fondée à ne pas souffrir que dans les sciences humaines qui font profession de ne s'appuyer que sur la raison, on l'asservisse à l'autorité contre la raison.

C'est la regle que l'on a suivie en parlant des opinions des Philosophes tant anciens que nouveaux. On n'a consideré dans les uns & dans les autres que la verité, sans épouzer generalement les sentimens d'aucun en particulier, & sans se declarer aussi generalement contre aucun.

De sorte que tout ce qu'on doit conclure quand on a rejetté quelque opinion ou d'Aristote ou d'un autre, est que l'on n'est pas du sentiment de cét Auteur en cette occasion; mais on n'en peut nullement conclure que l'on n'en soit pas en d'autres points, & beaucoup moins qu'on ait quelque aversion de luy, & quelque desir de le rabaisser. On croit que cette disposition sera approuvée par toutes les personnes équitables, & qu'on ne reconnoîtra dans tout cét ouvrage qu'un desir sincere de contribuer à l'utilité publique, autant qu'on le pouvoit faire par un Livre de cette nature sans aucune passion contre personne.

LA LOGIQUE OU L'ART DE PENSER.



A Logique eſt l'art de bien conduire ſa raiſon dans la connoiſſance des choſes, tant pour s'en inſtruire ſoy-même, que pour en inſtruire les autres.

Cét art conſiſte dans les reflexions que les hommes ont faites ſur les quatre principales operations de leur eſprit, *concevoir*, *juger*, *raiſonner*, & *ordonner*.

On appelle *concevoir* la ſimple veuë que nous avons des choſes qui ſe preſentent à noſtre eſprit, comme lors que nous nous repreſentons un ſoleil, une terre, un arbre, un rond, un quarré, la penſée, l'eſtre, ſans en former aucun jugement exprés. Et la forme par laquelle nous nous repreſentons ces choſes, s'appelle *idée*.

On appelle *juger* l'action de noſtre eſprit, par laquelle joignant enſemble diverſes idées, il affirme de l'une qu'elle eſt l'autre, ou nie de l'une qu'elle ſoit l'autre; comme lors qu'ayant l'idée de la terre, & l'idée de rond, j'affirme de la terre qu'elle eſt ronde, ou je nie qu'elle ſoit ronde.

On appelle *raiſonner* l'action de noſtre eſprit

 par

par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres; comme lors qu'ayant jugé que la veritable vertu doit estre rapportée à Dieu, & que la vertu des Payens ne luy estoit pas rapportée, il en conclud que la vertu des Payens n'estoit pas une veritable vertu.

On appelle icy *ordonner* l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un même sujet, comme sur le corps humain diverses idées, divers jugemens, & divers raisonnemens, il les dispose en la maniere la plus propre pour faire connoître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *methode*.

Tout cela se fait naturellement, & quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune regle de Logique, que par ceux qui les ont apprises.

Ainsi cét art ne consiste pas à trouver le moyen de faire ces operations, puisque la Nature seule nous le fournit en nous donnant la raison: mais à faire des reflexions sur ce que la nature nous fait faire, qui nous servent à trois choses.

La premiere est, d'estre assurez que nous usons bien de nostre raison, parce que la consideration de la regle nous y fait faire une nouvelle attention.

La seconde est, de découvrir & d'expliquer plus facilement l'erreur ou le défaut qui se peut rencontrer dans les operations de nostre esprit. Car il arrive souvent que l'on découvre par la seule lumiere naturelle qu'un raisonnement est faux, & qu'on ne découvre pas neanmoins la raison pourquoy il est faux; comme ceux qui ne sçavent pas la peinture peuvent estre choquez du défaut d'un tableau, sans pouvoir neanmoins expliquer quel est ce défaut qui les choque.

La

La troisiéme est ; de nous faire mieux connoistre la nature de nostre esprit par les reflexions que nous faisons sur ses actions. Ce qui est plus excellent en soy, quand on n'y regarderoit que la seule speculation, que la connoissance de toutes les choses corporelles, qui sont infiniment au dessous des spirituelles.

Que si les reflexions que nous faisons sur nos pensées n'avoient jamais regardé que nous mêmes, il auroit suffi de les considerer en elles-mêmes, sans les revestir d'aucunes paroles, n'y d'aucuns autres signes : mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres, qu'en les accompagnant de signes exterieurs : & que même cette accoûtumance est si forte, que quand nous pensons seuls, les choses ne se presentent à nostre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoûtumé de les revestir en parlant aux autres; il est necessaire dans la Logique de considerer les idées jointes aux mots, & les mots joints aux idées.

De tout ce que nous venons de dire il s'ensuit que la Logique peut estre divisée en quatre parties selon les diverses reflexions que l'on fait sur ces quatre operations de l'esprit.

PREMIERE PARTIE,

Contenant les reflexions sur les idées, ou sur la premiere action de l'esprit, qui s'appelle concevoir.

COMME nous ne pouvons avoir aucune connoissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous ; les reflexions que l'on peut faire sur nos idées, sont peut-estre ce qu'il y a de plus important dans la Logique, parce que c'est le fondement de tout le reste.

On peut reduire ces reflexions à cinq chefs, selon les cinq manieres dont nous considererons les idées.

La 1. Selon leur nature & leur origine.

La 2. Selon la principale difference des objets qu'elles representent.

La 3. Selon leur simplicité ou composition ; où nous traiterons des abstractions & précisions d'esprit.

La 4. Selon leur étenduë ou restriction, c'est à dire leur universalité, particularité, singularité.

La 5. Selon leur clarté, & obscurité, ou distinction & confusion.

CHAPITRE I.

Des idées selon leur nature & leur origine.

LE mot d'*idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs & de plus simples.

Mais tout ce qu'on peut faire pour empescher qu'on ne s'y trompe, est de marquer la fausse intelligence qu'on pourroit donner à ce mot, en le restreignant à cette seule façon de concevoir les choses, qui se fait par l'application de nôtre esprit aux images qui sont peintes dans nostre cerveau, & qui s'appelle imagination.

Car comme saint Augustin remarque souvent l'homme depuis le peché s'est tellement accoutumé à ne considerer que les choses corporelles, dont les images entrent par les sens dans nostre cerveau, que la pluspart croyent ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer, c'est à dire se la representer sous une image corporelle; comme s'il n'y avoit en nous que cette seule maniere de penser & de concevoir.

Au lieu qu'on ne peut faire reflexion sur ce qui se passe dans nostre esprit, qu'on ne reconnoisse que nous concevons un tres-grand nombre de choses sans aucune de ces images, & qu'on ne s'apperçoive de la difference qu'il y a entre l'imagination & la pure intellection. Car lors, par exemple, que je m'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure terminée par trois lignes droites, mais outre cela je considere ces trois lignes comme presen-

tes

tes par la force & l'application interieure de mon esprit, & c'est proprement ce qui s'appelle imaginer. Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien à la verité que c'est une figure composée de mille costez aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois costez seulement; mais je ne puis m'imaginer les mille costez de cette figure, ny pour ainsi dire les regarder comme presens avec les yeux de mon esprit.

Il est vray neanmoins que la coûtume que nous avons de nous servir de nostre imagination lorsque nous pensons aux choses corporelles, fait souvent qu'en concevant une figure de mille angles, on se represente confusément quelque figure; mais il est évident que cette figure qu'on se represente alors par l'imagination, n'est point une figure de mille angles, puisqu'elle ne differe nullement de ce que je me representerois si je pensois à une figure de dix mille angles, & qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les proprietez qui font la difference d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone.

Je ne puis donc proprement m'imaginer une figure de mille angles; puisque l'image que j'en voudrois peindre dans mon imagination, me representeroit toute autre figure d'un grand nombre d'angles aussi-tost que celle de mille angles, & neanmoins je la puis concevoir tres-clairement & tres distinctement; puisque j'en puis démontrer toutes les proprietez, comme que tous ses angles ensemble sont égaux à 1996. angles droits: & par consequent c'est autre chose de s'imaginer, & autre chose de concevoir.

Cela est encore plus clair par la consideration

de

de plusieurs choses que nous concevons tres-clairement, quoy qu'elles ne soient en aucune sorte du nombre de celles que l'on se peut imaginer. Car que concevons-nous plus clairement que nostre pensée lors que nous pensons ? Et cependant il est impossible de s'imaginer une pensée ny d'en peindre aucune image dans nostre cerveau. Le *ouy* & le *non* n'y en peuvent aussi avoir aucune, celuy qui juge que la terre est ronde, celuy qui juge qu'elle n'est pas ronde aiant tous deux les mêmes choses peintes dans le cerveau, sçavoir la terre, & la rondeur, mais l'un y ajoûtant l'affirmation qui est une action de son esprit, laquelle il conçoit sans aucune image corporelle, & l'autre une action contraire qui est la negation, laquelle peut encore moins avoir d'image.

Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans nostre esprit, lorsque nous pouvons dire avec verité que nous concevons une chose, de quelque maniere que nous la concevions.

D'où il s'ensuit que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles, quoy que cette idée soit quelquefois plus claire & plus distincte, & quelquefois plus obscure & plus confuse, comme nous expliquerons plus bas. Car il y auroit de la contradiction entre dire que je sçay ce que je dis en prononcant un mot, & que neanmoins je ne concois rien en le prononcant que le son même du mot.

Et

Et c'est ce qui fait voir la fausseté de deux opinions tres-dangereuses qui ont esté avancées par des Philosophes de ce temps.

La premiere est, que nous n'avons aucune idée de Dieu. Car si nous n'en avions aucune idée, en prononçant le nom de Dieu, nous n'en concevrions que ces quatre lettres D, i, e, u, & un François n'auroit rien davantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu, que si entrant dans une Synagogue, & estant entierement ignorant de la langue Hebraïque, il entendoit prononcer en Hebreu Adonaï, ou Eloha.

Et quand les hommes ont pris le nom de Dieu, comme Caligula & Domitien, ils n'auroient commis aucune impieté, puisqu'il n'y a rien dans ces Lettres ou ces deux syllabes *Deus*, qui ne puisse estre attribué à un homme si on n'y attachoit aucune idée. D'où vient qu'on n'accuse point un Hollandois d'estre impie pour s'appeller *Ludovicus Dieu*. En quoy donc consistoit l'impieté de ces Princes, sinon en ce que laissant à ce mot *Deus* une partie au moins de son idée, comme est celle d'une nature excellente & adorable, ils s'approprioient ce nom avec cette idée.

Mais si nous n'avions point d'idée de Dieu, surquoy pourrions nous fonder tout ce que nous disons de Dieu? comme, qu'il n'y en a qu'un, qu'il est eternel, tout-puissant, tout-bon, tout-sage; puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce *son Dieu*, mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu, & que nous avons jointe à ce son.

Et ce n'est aussi que par là que nous refusons le nom de Dieu à toutes les fausses divinitez, non parce que ce mot ne leur puisse estre attri-

bué s'il estoit pris materiellement, puisqu'il leur a esté attribué par les Payens, mais parce que l'idée qui est en nous du souverain estre, & que l'usage a liée à ce mot de *Dieu*, ne convient qu'au seul vray Dieu.

La seconde de ces fausses opinions est ce qu'un Anglois a dit, *que le raisonnement n'est peut-estre autre chose qu'un assemblage & enchaisnement de noms par ce mot* est. *D'où il s'ensuivroit que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs apellations; c'est à dire que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à nostre fantaisie touchant leurs significations.*

A quoy cét Auteur ajoûte : *Si cela est, comme il peut-estre, le raisonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, & l'imagination dépendra peut-estre, comme je le croy, du mouvement des organes corporels : & ainsi nostre ame* (mens) *ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique.*

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection éloignée du sentiment de celuy qui la propose : mais comme estant prises assertivement elles iroient à ruiner l'immortalité de l'ame, il est important d'en faire voir la fausseté ; ce qui ne sera pas difficile. Car les conventions dont parle ce Philosophe, ne peuvent avoir esté que l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour estre signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que si outre les noms nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses, cette convention auroit esté impossible, comme il est im-

possible par aucune convention de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu; parce que n'ayant point ces idées, il ne les peut joindre à aucun son.

De plus, les diverses Nations ayant donné divers noms aux choses, & même aux plus claires & aux plus simples, comme à celles qui sont les objets de la Geometrie, ils n'auroient pas les mêmes raisonnemens touchant les mêmes veritez, si le raisonnement n'estoit qu'un assemblage de noms par le mot *est*.

Et comme il paroist par ces divers mots que les Arabes, par exemple, ne sont point convenus avec les François pour donner les mêmes significations aux sons, ils ne pourroient aussi convenir dans leurs jugemens & leurs raisonnemens, si leurs raisonnemens dépendoient de cette convention.

Enfin il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la signification des mots est arbitraire. Car il est vray que c'est une chose purement arbitraire, que de joindre une telle ideé à un tel son plûtost qu'à un autre; mais les idées ne sont point des choses arbitraires, & qui dépendent de nostre fantaisie, au moins celles qui sont claires & distinctes. Et pour le montrer évidemment, c'est qu'il seroit ridicule de s'imaginer que des effets tres-réels pussent dépendre des choses purement arbitraires. Or quand un homme a conclu par son raisonnement, que l'axe de fer qui passe par les deux meules du moulin pourroit tourner sans faire tourner celle de dessous, si estant rond il passoit par un trou rond; mais qu'il ne pourroit tourner sans faire tourner celle de dessus, si estant quarré il estoit emboîté dans un trou quarré

quarré de cette meule de dessus, l'effet qu'il a pretendu s'ensuit infailliblement. Et par consequent son raisonnement n'a point esté un assemblage de nom, selon une convention qui auroit entierement dépendu de la fantaisie des hommes; mais un jugement solide & effectif de la nature des choses par la consideration des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plû aux hommes de marquer par de certains noms.

Nous voyons donc assez ce que nous entendons par le mot d'idée, il ne reste plus qu'à dire un mot de leur origine,

Toute la question est de sçavoir si toutes nos idées viennent de nos sens, & si on doit passer pour vray cette maxime commune: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

C'est le sentiment d'un Philosophe qui est estimé dans le monde, & qui commence sa Logique par cette proposition: *Omnis idea orsum ducit à sensibus. Toute idée tire son origine des sens.* Il avoue neanmoins que toutes nos idées n'ont pas esté dans nos sens, telles qu'elles sont dans nostre esprit; mais il pretend qu'elles ont au moins esté formées de celles qui ont passé par nos sens, ou par composition, comme lors que des images separées de l'or, & d'une montagne, on s'en fait une montagne d'or; ou par ampliation & diminution, comme lorsque de l'image d'une grandeur ordinaire on s'en forme un geant ou un pigmée; ou par accommodation & proposition, comme lors que de l'idée d'une maison qu'on a veuë, on s'en forme l'image d'un maison qu'on n'a pas veuë. Et ainsi, dit-il, nous concevons Dieu qui ne peut tomber sous le sens, sous l'image d'un venerable vieillard.

Selon

Selon cette pensée, quoy que toutes nos idées ne fussent pas semblables à quelque corps particulier que nous ayons veu ou qui ait frappé nos sens, elles seroient neanmoins toutes corporelles, & ne nous representeroient rien qui ne fut entré dans nos sens au moins par parties. Et ainsi nous ne concevrons rien que par des images semblables à celles qui se forment dans le cerveau quand nous voyons, ou nous nous imaginons des corps.

Mais quoy que cette opinion luy soit commune avec plusieurs des Philosophes de l'Ecole, je ne craindray point de dire qu'elle est tres-absurde ; & aussi contraire à la religion qu'à la veritable Philosophie. Car pour ne rien dire que de clair, il n'y a rien que nous concevions plus distinctement que nostre pensée même, ny de proposition qui nous puisse estre plus claire que celle-là : *Je pense, Donc je suis.* Or nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette proposition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est qu'*estre*, & ce que c'est que *penser*, & il ne nous faut point demander que nous expliquions ces termes, parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde, qu'on les obscurciroit en les voulant expliquer. Si donc on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'estre & de la pensée, je demande par quels sens elles sont entrées ? Sont-elles lumineuses ou colorées, pour estre entrées par la veuë ? d'un son grave ou aigu, pour estre entrées par l'oüye ? d'une bonne ou mauvaise odeur, pour estre entrées par l'odorat ? de bon ou mauvais goust, pour entrer par le goust ? froides ou chaudes, dures on molles, pour estre entrées par l'attouchement ?

Que

Que si l'on dit qu'elles ont esté formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise quelles sont ces autres images sensibles dont on pretend que les idées de l'estre & de la pensée ont esté formées, & comment elles en ont pû estre formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion. Que si on ne peut rien répondre à tout cela qui ne soit déraisonnable, il faut avoüer que les idées de l'estre & de la pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens, mais que nostre ame a la faculté de les former de soy-même, quoy qu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens; comme un peintre peut estre porté à faire un tableau par l'argent qu'on luy promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tabelau a tiré son origine de l'argent.

Mais ce qu'ajoûtent ces mêmes Auteurs, que l'idée que nous avons de Dieu tire son origine des sens, parce que nous le concevons sous l'idée d'un vieillard venerable, est une pensée qui n'est digne que des Antropomorphites; ou qui confond les veritables idées que nous avons des choses spirituelles, avec les fausses imaginations que nous en formons par une mauvaise accoûtumance de se vouloir tout imaginer, au lieu qu'il est aussi absurde de se vouloir imaginer ce qui n'est point corporel, que de vouloir oüir des couleurs, & voir des sons.

Pour refuter cette pensée, il ne faut que considerer que si nous n'avions point d'autre idée de Dieu que celle d'un vieillard venerable, tous les jugemens que nous ferions de Dieu nous devroient paroître faux, lors qu'ils seroient contraires à cette idée. Car nous sommes portez

naturellement à croire que nos jugemens sont faux, quand nous voyons clairement qu'ils sont contraires aux idées que nous avons des choses: & ainsi nous ne pourrions juger avec certitude que Dieu n'a point de parties, qu'il n'est point corporel, qu'il est par tout, qu'il est invisible; puisque tout cela n'est point conforme à l'idée d'un venerable vieillard. Que si Dieu s'est quelquefois representé sous cette forme, cela ne fait pas que ce soit-là l'idée que nous en devions avoir; puisqu'il faudroit aussi que nous n'eussions point d'autre idée du S. Esprit que celle d'une colombe, parce qu'il s'est representé sous la forme d'une colombe; ou que nous conçussions Dieu comme un son, parce que le son du nom de Dieu nous sert à nous en réveiller l'idée.

Il est donc faux que toutes nos idées viennent de nos sens; mais on peut dire au contraire, que nulle idée qui est dans nostre esprit ne tire son origine des sens; sinon par occasion, en ce que les mouvemens qui se font dans nostre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens donnent occasion à l'ame de se former diverses idées qu'elle ne se formeroit pas sans cela, quoy que presque toûjours ces idées n'ayent rien de semblable à ce qui se fait dans les sens & dans le cerveau, & qu'il y ait de plus un tres-grand nombre d'idées, qui ne tenant rien du tout d'aucune image corporelle, ne peuvent sans une absurdité visible estre rapportées à nos sens.

Que si l'on objecte qu'en même temps que nous avons l'idée des choses spirituelles comme de la pensée, nous ne laissons pas de former quelque image corporelle au moins du son qui la signifie, on ne dira rien de contraire à ce que

nous

nous avons prouvé. Car cette image du ſon de penſée que nous nous imaginons, n'eſt point l'image de la penſée même, mais ſeulement d'un ſon, & elle ne peut ſervir à nous la faire concevoir qu'entant que l'ame s'étant accoûtumée quand elle conçoit ce ſon, de concevoir auſſi la penſée, ſe forme en même temps une idée toute ſpirituelle de la penſée, qui n'a aucun rapport avec celle du ſon, mais qui y eſt ſeulement liée par l'accoûtumance. Ce qui ſe voit en ce que les ſourds qui n'ont point d'images des ſons, ne laiſſent pas d'avoir des idées de leurs penſées, au moins lors qu'ils font reflexion ſur ce qu'ils penſent.

CHAPITRE II.

Des idées conſiderées ſelon leurs objets.

Tout ce que nous concevons eſt repreſenté à noſtre eſprit ou comme choſe ou comme maniere de choſe, ou comme choſe modifiée.

J'appelle choſe ce que l'on conçoit comme ſubſiſtant par ſoy-même, & comme le ſujet de tout ce que l'on y conçoit. C'eſt ce qu'on appelle autrement ſubſtance.

J'appelle maniere de choſes, ou mode, ou attribut, ou qualité, ce qui eſtant conceu dans la choſe, & comme ne pouvant ſubſiſter ſans elle, la determine à eſtre d'une certaine façon, & la fait nommer telle.

J'appelle choſe modifiée, lors qu'on conſidere la ſubſtance comme déterminée par une certaine maniere, ou mode.

C'eſt ce qui ſe comprendra mieux par des exemples.

Quand je conſidere un corps, l'idée que j'en

ay me represente une chose ou une substance, parce que je le considere comme une chose qui subsiste par soy-même, & qui n'a point besoin d'aucun sujet pour exister.

Mais quand je considere que ce corps est rond, l'idée que j'ay de la rondeur ne me represente qu'une maniere d'estre, ou un mode que je conçois ne pouvoir subsister naturellement sans le corps dont il est rondeur.

Et enfin, quand joignant le mode avec la chose, je considere un corps rond, cette idée me represente une chose modifiée.

Les noms qui servent à exprimer les choses s'appellent substantifs ou absolus, comme terre, soleil, esprit, Dieu.

Ceux aussi qui signifient premierement & directement les modes, parce qu'en cela ils ont quelque rapport avec les substances, sont aussi appellez substantifs & absolus, comme dureté, chaleur, justice, prudence.

Les noms qui signifient les choses comme modifiées, marquant premierement & directement la chose quoy que plus confusément; & indirectement le mode quoy que plus distinctement, sont appellez adjectifs, ou connotatifs, comme rond, dur, juste, prudent.

Mais il faut remarquer que nostre esprit estant accoûtumé de connoître la pluspart des choses comme modifiées, parce qu'il ne les connoist presque que par les accidens ou qualitez qui nous frappent les sens, il divise souvent la substance même dans son essence en deux idées, dont il regarde l'une comme sujet, & l'autre comme mode. Ainsi quoy que tout ce qui est en Dieu soit Dieu même, on ne laisse pas de le concevoir

concevoir comme un estre infini, & de regarder l'infinité comme un attribut de Dieu; & l'estre comme sujet de cét attribut. Ainsi l'on considere souvent l'homme comme le sujet de l'humanité, *habens humanitatem*, & par consequent comme une chose modifiée.

Et alors l'on prend pour mode, l'attribut essentiel qui est la chose mesme, parce qu'on le conçoit comme dans un sujet. C'est proprement ce qu'on appelle abstrait des substances, comme humanité, corporeïté, raison.

Il est neanmoins tres-important de sçavoir ce qui est veritablement mode, & ce qui ne l'est qu'en apparence; parce qu'une des principales causes de nos erreurs, est de confondre les modes avec les substances, & les substances avec les modes. Il est donc de la nature du veritable mode, qu'on puisse concevoir sans luy clairement & distinctement la substance dont il est mode, & que neanmoins on ne puisse pas reciproquement concevoir clairement ce mode, sans concevoir en mesme temps le rapport qu'il a à la substance, & sans laquelle il ne peut naturellement exister.

Ce n'est pas qu'on ne puisse concevoir le mode sans faire une attention distincte & expresse à son sujet; mais ce qui montre que le rapport à la substance est enfermé au moins confusément dans celle du mode, c'est qu'on ne sçauroit nier ce rapport du mode, qu'on ne détruise l'idée qu'on en avoit; au lieu que quand on conçoit deux choses & deux substances, l'on peut nier l'une de l'autre sans détruire les idées qu'on avoit de chacune.

Par exemple, je puis bien nier la prudence sans faire attention distincte à un homme qui soit prudent, mais je ne puis concevoir la prudence, en

niant le rapport qu'elle a à un homme ou à une autre nature intelligente qui ait cette vertu.

Et au contraire, lors que j'ay consideré tout ce qui convient à une substance étenduë qu'on appelle corps, comme l'extension, la figure, la mobilité, la divisibilité; & que d'autre part je considere tout ce qui convient à l'esprit & à la substance qui pense, comme de penser, de douter, de se souvenir, de vouloir, de raisonner; je puis nier de la substance étenduë tout ce que je conçois de la substance qui pense, sans cesser pour cela de concevoir tres distinctement la substance étenduë, & tout les autres attributs qui y sont joints; & je puis reciproquement nier de la substance qui pense tout ce que j'ay conceu de la substance étenduë, sans cesser pour cela de concevoir tres-distinctement tout ce que conçois dans la substance qui pense.

Et c'est ce qui fait voir aussi que la pensée n'est point un mode de la substance étenduë, parce que l'étenduë & toutes les proprietez qui la suivent, se peuvent nier de la pensée, sans qu'on cesse pour cela de bien concevoir la pensée.

On peut remarquer sur le sujet des modes, qu'il y en a qu'on peut appeller interieurs, parce qu'on les conçoit dans la substance, comme rond, quarré & d'autres qu'on peut nommer exterieurs, parce qu'ils sont pris de quelque chose, qui n'est pas dans la substance, comme aimé, veu, desiré, qui sont des noms pris des actions d'autrui: Et c'est ce qu'on appelle dans l'École *dénominations externes*. Que si ces mots sont tirez de quelque maniere dont on conçoit les choses, on les appelle secondes intentions. Ainsi estre sujet, estre attribut sont des secondes intentions, parce ce sont des manieres

sous

ſous leſquelles on concoit les choſes qui ſont priſes de l'action de l'eſprit, qui a lié enſemble deux idées, en affirmant l'une de l'autre.

On peut remarquer encore qu'il y a des modes qu'on peut appeller ſubſtantiels, parce qu'ils nous repreſentent de veritables ſubſtances appliquées à d'autres ſubſtances, comme des modes & des manieres; habillé, armé, ſont des modes de cette ſorte.

Il y en a d'autres qu'on peut appeller ſimplement réels, & ce ſont les veritables modes qui ne ſont pas des ſubſtances, mais des manieres de la ſubſtance.

Il y en a enfin qu'on peut appeller negatifs, parce qu'ils nous repreſentent la ſubſtance avec une negation de quelque mode réel ou ſubſtantiel.

Que ſi les objets repreſentez par ces idées, ſoit de ſubſtances, ſoit de modes, ſont en effet tels qu'ils nous ſont repreſentez, on les appelle veritables: que ſi ils ne ſont pas tels, elles ſont fauſſes en la maniere qu'elles le peuvent eſtre; & c'eſt ce qu'on appelle dans l'Ecole eſtres de raiſon, qui conſiſtent ordinairement dans l'aſſemblage que l'eſprit fait de deux idées réelles en ſoy, mais qui ne ſont pas jointes dans la verité pour en former une meſme idée, comme celle qu'on ſe peut former d'une montage d'or, eſt un eſtre de raiſon parce qu'elle eſt compoſée des deux idées de montagne & d'or, qu'elles repreſente comme unies, quoi qu'elles ne le ſoient point veritablement.

Chapitre III.

Des dix Categories d'Ariſtote.

ON peut rapporter à cette conſideration des idées, ſelon leurs objets, les dix Categories d'Ariſtote; puiſque ce ne ſont que diverſes claſſes auſquelles ce Philoſophe a voulu reduire tous les objets de nos penſées, en comprenant toutes les

fubftances fous la premiere, & tous les accidens fous les neuf autres. Les voicy.

I. La SUBSTANCE, qui eft ou fpirituelle, ou corporelle, &c.

II. La QUANTITÉ, qui s'appelle difcrete, quand les parties n'en font point liées comme le nombre.

Continuë quand elles font liées, & alors elle eft ou fucceffive, comme le temps, le mouvement.

Ou permanente, qui eft ce qu'on appelle autrement l'efpace, ou l'étenduë en longueur, largeur, profondeur; la longueur feule faifant les lignes; la longueur & la largeur les furfaces, & les trois enfemble les folides.

III. La QUALITÉ, dont Ariftote fait quatre efpeces.

La 1. comprend *les habitudes*, c'eft à dire, les difpofitions d'efprit ou de corps, qui s'acquierent par des actes reïterez, comme les fciences, les vertus, les vices; l'addreffe de peindre, d'écrire, de danfer.

La 2. *Les puiffances naturelles*, telles que font les facultez de l'ame ou du corps, l'entendement, la volonté, la memoire, les cinq fens, la puiffance de marcher,

La. 3. *Les qualitez fenfibles*, comme la dureté, la molleffe, la pezanteur, le froid, le chaud, les couleurs, les fons, les odeurs, les divers goufts.

La 4 La forme & la figure, qui eft la determination exterieure de la quantité: comme eftre rond, quarré, fpherique, cubique.

IV. LA RELATION, ou le rapport d'une chofe à une autre, comme de pere, de fils, de maître, de valet, de roy, de fujet; de la puiffance à fon objet, de la veuë à ce qui eft vifible; & tout ce qui marque comparaifon, comme femblable, égal, plus grand, plus petit.

V. L'AGIR, ou en soy-mesme, comme marcher, danser, connoître, aimer; ou hors de soy, comme battre, couper, rompre, éclairer, échauffer.

VI. PATIR, être battu, être rompu, être éclairé, estre échauffé.

VII. Où, c'est à dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le lieu, comme, estre à Rome, à Paris, dans son cabinet, dans son lit, dans sa chaise.

VIII. QUAND, c'est à dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le temps, comme, quand a-t-il vêcu? il y a cent ans: quand cela s'est-il fait? hier.

IX. LA SITUATION, être assis, debout, couché, devant, derriere, à droit, à gauche.

X. AVOIR, c'est à dire avoir quelque chose autour de soy pour servir de vêtement, ou d'ornement, ou d'armure, comme estre habillé, estre couronné, estre chaussé, estre armé.

Voila les X. Categories d'Aristote, dont on fait tant de mysteres; quoy qu'à dire le vray ce soit une chose de soy tres-peu utile, & qui non seulement ne sert gueres à former le jugement, ce qui est le but de la vraye Logique, mais qui souvent y nuit beaucoup pour deux raisons qu'il est important de remarquer.

La premiere est, qu'on regarde ces Categories comme une chose établie sur la raison & sur la verité, au lieu que c'est une chose toute arbitraire, & qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loy aux autres, qui ont autant de droit que luy d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa maniere de philosopher. Et en effet, il y en a qui ont compris en ce disti-

que tout ce que l'on considere selon une nouvelle Philosophie en toutes les choses du monde :

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura.
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

C'est à dire que ces gens-là se persuadent que l'on peut rendre raison de toute la Nature en n'y considerant que ces sept choses, ou modes. 1. *Mens*, l'esprit ou la substance qui pense. 2. *Materia*, le corps ou la substance étenduë. 3. *Mensura*, la grandeur ou la petitesse de chaque partie de la matiere. 4. *Positura*, leur situation à l'égard les unes des autres. 5. *Figura*, leur figure. 6. *Motus*, leur mouvement. 7. *Quies*, leur repos ou moindre mouvement.

La seconde raison qui rend l'étude des Categories dangereuse, est qu'elle accoûtume les hommes à se payer de mots, & à s'imaginer qu'ils sçavent toutes choses, lors qu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire & distincte, comme on le fera voir en un autre endroit.

On pourroit encore parler icy des attributs des Lullistes, *bonté, puissance, grandeur, &c.* mais en verité c'est une chose si ridicule, que l'imagination qu'ils ont qu'appliquant ces mots metaphysiques à tout ce qu'on leur propose, ils pourront rendre raison de tout, qu'elle ne merite pas seulement d'estre refutée.

Un auteur de ce temps a dit avec grande raison, que les regles de la Logique d'Aristote servoient seulement à prouver à un autre ce que l'on sçavoit déja ; mais que l'art de Lulle ne servoit qu'à faire discourir sans jugement de ce qu'on ne sçavoit pas. L'ignorance vaut beaucoup mieux que cette fausse science, qui fait que l'on s'imagine sçavoir ce qu'on ne sçait point. Car comme saint Augustin

a tres-judicieusement remarqué dans le livre de l'utilité de la creance, cette disposition d'esprit est tres-blâmable pour deux raisons : L'une que celuy qui s'est faussement persuadé de connoître la verité, se rend par là incapable de s'en faire instruire: L'autre que cette presomption & cette temerité est une marque d'un esprit qui n'est pas bien fait : *Opinari, duas ob res turpissimum est : quod discere non potest qui sibi jam se scire persuasit : & per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est.* Car le mot *Opinari* dans la pureté de la langue Latine, signifie la disposition d'un esprit qui consent trop legerement à des choses incertaines, & qui croit ainsi sçavoir ce qu'il ne scait pas. C'est pourquoi tous les Philosophes soûtenoient *sapientem nihil opinari*; & Ciceron en se blâmant luymesme de ce vice, dit qu'il estoit *magnus opinator.*

CHAPITRE IV.

Des idées des choses, & des idées des signes.

QUAND on considere un objet en luy-mesme & dans son propre estre, sans porter la veuë de l'esprit à ce qu'il peut representer, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme en representant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes & les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui represente, l'autre de la chose representée; & sa nature consiste à exciter la seconde par la premiere.

On peut faire diverses divisions des signes, mais nous nous contenterons icy de trois, qui sont de plus grande utilité.

1 Premierement il y a des signes certains qui s'apellent en Grec τεκμήρια, comme la respiration l'est de la vie des animaux. Et il y en a qui ne sont que probables, & qui sont apellez en Grec σημεῖα, comme la palleur n'est qu'un signe probable de grossesse dans les femmes.

La pluspart des jugemens temeraires viennent de ce que l'on confond ces deux especes de signes, & que l'on attribuë un effet à une certaine cause, quoy qu'il puisse aussi naitre d'autres causes, & qu'ainsi il ne soit qu'un signe probable de cette cause.

2. Il y a des signes joints aux choses, comme l'air du visage qui est signe des mouvemens de l'ame, est joint à ces mouvemens qu'il signifie; les symptomes, signes des maladies, sont joints à ces maladies; Et pour me servir d'exemples plus grands: Comme l'Arche signe de l'Eglise, estoit jointe à Noé & à ses enfans qui estoient la veritable Eglise de ce temps là: Ainsi nos temples materiels signes des fideles, sont souvent joints aux fideles: ainsi la Colombe figure du saint Esprit estoit jointe au saint Esprit: ainsi le lavement du Baptême figure de la generation spirituelle, est jointe à cette regeneration.

Il y a aussi des signes separez des choses, comme les sacrifices de l'ancienne loy, signes de JESUS-CHRIST immolé, estoient separez de ce qu'ils representoient.

Cette division des signes donne lieu d'établir ces maximes.

1. Qu'on ne peut jamais conclure precisément ny de la presence du signe à la presence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses absentes; ny de la presence du signe à l'absence de la chose

chose signifiée ; puisqu'il y a des signes de choses presentes. C'est donc par la nature particuliere du signe qu'il en faut juger.

2. Que quoy qu'une chose dans un état ne puisse estre signe d'elle-même dans ce mesme état, puisque tout signe demande une distinction entre la chose representante & celle qui est representée; neanmoins il est très-possible qu'une chose dans un certain état se represente dans un autre état, comme il est très-possible qu'un homme dans sa chambre se represente preschant ; & qu'ainsi la seule distinction d'état suffit entre la chose figurante & la chose figurée : c'est à dire qu'une même chose peut estre dans un certain état chose figurante, & dans une autre chose figurée.

3. Qu'il est très-possible qu'une mesme chose cache & découvre une autre chose même temps, & qu'ainsi ceux qui ont dit que *rien ne paroist par ce qui le cache*, ont avancé une maxime tres-peu solide. Car la même chose pouvant estre en même temps & chose & signe, peut cacher comme chose, ce qu'elle découvre comme signe. Ainsi la cendre chaude cache le feu comme chose, & le découvre comme signe. Ainsi les formes empruntées par les Anges les couvroient comme choses, & les découvroient comme signes. Ainsi les symboles Eucharistiques cachent le Corps de JESUS CHRIST comme chose, & le découvrent comme symbole.

4. L'on peut conclure que la nature du signe consistant à exciter dans les sens par l'idée de la chose figurante celle de la chose figurée, tant que cet effet subsiste, c'est à dire tant que cette double idée est excitée, le signe subsiste, quand même cette chose seroit détruite en sa propre nature. Ainsi il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel que Dieu à pri-

prises pour signe qu'il ne détruiroit plus le genre humain par un deluge, soient réelles & veritables, pourveu que nos sens ayent toûjours la même impression, & qu'ils se servent de cette impression pour concevoir la promesse de Dieu.

Et il n'importe de même que le pain de l'Eucharistie subsiste en sa propre nature, pouveu qu'il s'excite toûjours dans nos sens l'image d'un pain qui nous serve à concevoir de quelle sorte le corps de JESUS-CHRIST est la nourriture de nos ames, & comment les fidelles sont unis entr'eux.

La troisiéme division des signes est, qu'il y en a de naturels qui ne dépendent pas de la phantaisie des hommes, comme une image qui paroît dans un miroir est un signe naturel de celuy qu'elle represente; & qu'il y en a d'autres qui ne sont que d'institution & d'établissement, soit qu'ils ayent quelque raport éloigné avec la chose figurée, soit qu'ils n'en ayent point du tout. Ainsi les mots sont signes d'institution des pensées, & les caracteres des mots. On expliquera en traittant des propositions une verité importante sur ces sortes de signes, qui est que l'on en peut en quelques occasions affirmer les choses signifiées.

CHAPITRE V.

Des idées considerées selon leur composition ou simplicité.

Où il est parlé de la maniere de connoistre par abstraction ou precision.

CE que nous avons dit en passant dans le chapitre 2. que nous pouvions considerer un mode sans faire une reflexion distincte sur la substance dont il est mode, nous donne occasion d'expliquer ce qu'on appelle *abstraction d'esprit*.

Le

Le peu d'étenduë de nostre esprit fait qu'il ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées, qu'en les considerant par parties & comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeller generalement connoître par abstraction.

Mais comme les choses sont differemment composées, & qu'il y en a qui le sont de parties réellement distinctes, qu'on appelle parties integrantes, comme le corps humain, les diverses parties d'un nombre ; il est bien facile alors de concevoir que nostre esprit peut s'appliquer à considerer une partie sans considerer l'autre, parce que ces parties sont réellement distinctes, & ce n'est pas même ce qu'on appelle *abstraction*.

Or il est si utile dans ces choses-là même de considerer plûtost les parties separément que le tout, que sans cela on ne peut avoir presque aucune connoissance distincte. Car par exemple, le moyen de pouvoir connoistre le corps humain, qu'en le divisant en toutes ses parties similaires, & dissimilaires, & en leur donnant à toutes differens noms ? Toute l'Arithmetique est aussi fondée sur cela. Car on n'a pas besoin d'art pour compter les petits nombres, parce que l'esprit les peut comprendre tous entiers ; & ainsi tout l'art consiste à compter par parties ce qu'on ne pourroit compter par le tout : comme il seroit impossible, quelque étenduë d'esprit qu'on eût, de multiplier deux nombres de 8. ou 9. caract. chacun, en les prenant tous entiers.

La 2. connoissance par parties, est quand on considere un mode sans faire attention à la substance, ou deux modes qui sont joints ensemble dans une même substance, en les regardant chacun à part. C'est ce que font fait les Geometres, qui

ont pris pour objet de leur science le corps étendu en longueur, largeur, & profondeur. Car pour le mieux connoitre ils se sont premierement appliquez à le considerer selon une seule dimension, qui est la longueur; & alors ils luy ont donné le nom de ligne. Ils l'ont consideré ensuite selon deux dimensions, la longueur, & la largeur, & ils l'ont appellé surface. Et puis considerant toutes les trois dimensions ensemble, longueur, largeur & profondeur, ils l'ont appellé solide, ou corps.

On voit par là combien est ridicule l'argument de quelques Sceptiques, qui veulent faire douter de la certitude de la Geometrie, parce qu'elle suppose des lignes & des surfaces qui ne sont point dans la nature. Car les Geometres ne supposent point qu'il y ait des lignes sans largeur, ou des surfaces sans profondeur; mais ils supposent seulement qu'on peut considerer la longueur sans faire attention à la largeur; ce qui est indubitable, comme lors qu'on mesure la distance d'une ville à une autre, on ne mesure que la longueur des chemins, sans se mettre en peine de leur largeur.

Or plus on peut separer les choses en divers modes, & plus l'esprit devient capable de les bien connoître. Et ainsi nous voyons que tant qu'on n'a point distingué dans le mouvement la determination vers quelque endroit, du mouvement mesme, & mesme diverses parties dans une même détermination, on n'a pû rendre de raison claire de la reflexion, & de la refraction. Ce qu'on a fait aisément par cette distinction, comme on peut voir dans le chapitre 2. de la Dioptrique de Monsieur Descartes.

La troisiéme maniere de concevoir les choses par abstraction, est quand une même chose ayant di-

diversattributs on penſe à l'un ſans penſer à l'autre, quoy qu'il n'y ait entr'eux qu'une diſtinction de raiſon. Et voicy comme cela ſe fait. Si je fais par exemple reflexion que je penſe ; & que par conſequent je ſuis moy qui penſe, dans l'idée que j'ay de moy qui penſe, je puis m'appliquer à la conſideration d'une choſe qui penſe, ſans faire attention que c'eſt moy, quoy qu'en moy, moy & celuy qui penſe ne ſoit que la même choſe. Et ainſi l'idée que je concevray d'une perſonne qui penſe, pourra repreſenter non ſeulement moy, mais toutes les autres perſonnes qui penſent. De meſme ayant figuré ſur un papier un triangle equilatere, ſi je m'attache à le conſiderer au lieu où il eſt avec tous les accidens qui le determinent, je n'auray l'idée que d'un ſeul triangle. Mais ſi je détourne mon eſprit de la conſideration de toutes ces circonſtances particulieres, & que je ne l'applique qu'à penſer que c'eſt une figure bornée par trois lignes égales, l'idée que je m'en formeray me repreſentera d'une part plus nettement cette égalité des lignes, & de l'autre ſera capable de me repreſenter tous les triangles equilateres. Que ſi je paſſe plus avant, & que ne m'arreſtant plus à cette egalité des lignes, je conſidere ſeulement que c'eſt une figure terminée par trois lignes droites, je me forme une idée qui peut repreſenter toutes ſortes de triangles. Si enſuite ne m'areſtant point au nombre des lignes, je conſidere ſeulemét que c'eſt une ſurface platte, bornée par des lignes droites, l'idée que je me formeray pourra repreſenter toutes, les figures rectilignes; & ainſi je puis monter de degré en degré juſqu'à l'extenſion. Or dans ces abſtractions on voit toûjours que le degré inferieur comprend le ſuperieur avec quelque déter-

termination particuliere; comme *moy* comprend ce qui pense, & le triangle equilatere comprend le triangle, & le triangle la figure rectiligne; mais que le degré superieur étant moins déterminé peut representer plus de choses.

Enfin il est visible que par ces sortes d'abstractions les idées de singulieres deviennent communes, & les communes plus communes, & ainsi cela nous donnera lieu de passer à ce que nous avons à dire des idées considerées selon leur universalité ou particularité.

CHAPITRE VI.

Des idées considerées selon leur generalité, particularité, & singularité.

QUOY que toutes les choses qui existent soient singulieres, neanmoins par le moyen des abstractions que nous venons d'expliquer, nous ne laissons pas d'avoir tous plusieurs sortes d'idées dont les unes ne nous representent qu'une seule chose, comme l'idée que chacun a de soy-même; & les autres en peuvent representer également plusieurs, comme lors que quelqu'un conçoit un triangle sans y considerer autre chose sinon que c'est une figure à trois lignes & à trois angles, l'idée qu'il en a formée luy peut servir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne representent qu'une seule chose s'appellent singulieres ou individuelles, & ce qu'elles representent, *des individus*, & celles qui en representent plusieurs s'appellent universelles, communes, generales.

Los noms qui servent à marquer les premieres, s'appellent propres, *Socrate*, *Rome*, *Bucephale*. Et ceux qui servent à marquer les dernieres; communs

muns & appellatifs, comme *homme*, *ville*, *cheval*. Et tant les idées universelles, que les noms communs se peuvent appeller termes generaux.

Mais il faut remarquer que les mots sont generaux en deux manieres: l'une que l'on appelle *univoque*, qui est lors qu'ils sont liez aves des idées generales; de sorte que le même mot convient à plusieurs & selon le son & selon une même idée, qui y est jointe, tels sont les mots dont on vient de parler d'homme, de ville, de cheval.

L'autre qu'on appelle *équivoque*, qui est lors qu'un mesme son a esté lié par les hommes à des idées differentes, de sorte que le meme son convient à plusieurs, non selon une mesme idée, mais selon les idées differentes ausquelles il se trouve joint dans l'usage: ainsi le mot de *canon* signifie une machine de guerre, & un decret de Concile, & une sorte d'ajustement; mais il ne les signifie que selon des idées toutes differentes.

Neanmoins cette universalité équivoque est de deux sortes. Car les differentes idées jointes à un même son, ou n'ont aucun rapport naturel entre elles, comme dans le mot de *canon*, ou en ont quelqu'un, comme lors qu'un mot estant principalement joint à une idée, on ne le joint à une autre idée, que parce qu'elle a un rapport de cause, ou d'effet, ou de signe, ou de ressemblance à la premiere; & alors ces sortes de mots équivoques s'appellent *analogues*; comme quand le mot de *sain* s'attribue à l'animal, & à l'air, & aux viandes. Car l'idée jointe à ce mot est principalement la santé qui ne convient qu'à l'animal; mais on y joint une autre idée approchante de celle-là, qui est d'estre cause de la santé, qui fait qu'on dit qu'un air est sain, qu'une viande est saine, parce qu'ils servent à conserver la santé.

Mais

Mais quand nous parlons icy des mots generaux, nous entendons les univoques qui sont joints à des idées universelles & generales.

Or dans ces idées universelles il y a deux choses qu'il est tres-important de bien distinguer, *la comprehension*, & *l'étenduë*.

J'appelle *comprehension* de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soy, & qu'on ne luy peut ôter sans la détruire, comme la comprehension de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, & l'égalité de ces trois angles à deux droits, &c.

J'appelle *étenduë* de l'idée, les sujets à qui cette idée convient, ce qu'on appelle aussi les inferieurs d'un terme general qui à leur égard est appellé superieur, comme l'idée du triangle en general s'étend à toutes les diverses especes de triangles.

Mais quoy que l'idée generale s'étende indistinctement à tous les sujets à qui elle convient, c'est à dire à tous ses inferieurs, & que le nom commun les signifie tous, il y a neanmoins cette difference entre les attributs qu'elle comprend, & les sujets ausquels elle s'étend, qu'on ne peut luy oster aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déja dit, au lieu qu'on peut la resserrer quant à son étenduë, ne l'appliquant qu'à quelqu'un des sujets ausquels elle convient, sans que pour cela on la détruise.

Or cette restriction ou resserrement de l'idée generale quant à son étenduë se peut faire en deux manieres.

La premiere est, par une autre idée distincte & déterminée qu'on y joint, comme lors qu'à l'idée generale du triangle, je joints celle d'avoir un angle droit; ce qui resserre cette idée à une seule

espece

eſpece de triangle, qui eſt le triangle rectangle.

L'autre en y joignant ſeulement une idée indiſtincte & indeterminée de partie, comme quand je dis, quelque triangle: & on dit alors que le terme commun devient particulier, parce qu'il ne s'étend plus qu'à une partie des ſujets auſquels il s'étendoit auparavant, ſans que neanmoins on ait determiné qu'elle eſt cette partie à laquelle on l'a reſſerré.

CHAPITRE VII.

Des cinq ſortes d'idées univerſelles, Genres, Eſpeces, Differences, Propres, Accidens.

CE que nous avons dit dans les chapitres precedens nous donne moyen de faire entendre en peu de paroles les cinq Univerſaux qu'on explique ordinairement dans l'Ecole.

Car lorſque les idées generales nous repreſentent leurs objets comme des choſes, & qu'elles ſont marquées par des termes appellez ſubſtantifs ou abſolus, on les appelle *genres* ou *eſpeces*.

Du Genre.

On les appelle genres, quand elles ſont tellement communes qu'elles s'étendent à d'autres idées qui ſont encore univerſelles, comme le quadrilatere eſt genre à l'égard du parallelograme & du trapeze: la ſubſtance eſt genre à l'égard de la ſubſtance étenduë qu'on appelle corps, & de la ſubſtance qui penſe qu'on appelle eſprit.

De l'Eſpece.

Et ces idées communes qui ſont ſous une plus commune & plus generale, s'appellent eſpeces, comme le parallelograme & le trapeze ſont les eſpeces du quadrilatere; le corps & l'eſprit ſont les eſpeces de la ſubſtance.

Et

Et ainsi la mesme idée peut estre genre estant comparée aux idées ausquelles elle s'étend, & espece estant comparée à un autre qui est plus generale, comme corps, qui est un genre au regard du corps animé & du corps inanimé, & une espece au regard de la substance; & le quadrilatere qui est un genre au regard du parallelograme & du trapeze, est une espece au regard de la figure.

Mais il y a une autre notion du mot d'espece qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent estre genres. C'est lors qu'une idée n'a sous soy que des individus, & des singuliers, comme le cercle n'a sous soy que des cercles singuliers qui sont tous d'une mesme espece. C'est ce qu'on appelle espece derniere, *species infima*.

Et il y a un genre qui n'est point espece, sçavoir le supréme de tous les genres, soit que ce genre soit l'estre, soit que ce soit la substance; ce qu'il est de peu d'importance de sçavoir, & qui regarde plus la Metaphysique que la Logique.

J'ay dit que les idées generales qui nous representent leurs objets comme des choses, sont appellées genres ou especes. Car il n'est pas necessaire que les objets de ces idées soient effectivement des choses & des substances; mais il suffit que nous les considerions comme des choses, en ce que lors mesme que ce sont des modes on ne les rapporte point à leurs substances, mais à d'autres idées de modes moins generales ou plus generales, comme la figure qui n'est qu'un mode au regard du corps figuré, est un genre au regard des figures curvilignes & rectilignes, &c.

Et au contraire, les idées qui nous representent leurs objets comme des choses modifiées, & qui sont marquez par des termes adjectifs ou connotatifs,

notatifs, si on les compare avec les substances que ces termes connotatis signifient confusément, quoy que directement, soit que dans la verité ces termes connotatifs signifient des attributs essentiels qui ne sont en effet que la chose mesme, soit qu'ils signifient de vrais modes, on ne les appelle point alors genres ny especes, mais ou *differences*, ou *propres*, ou *accidens*.

On les appelle *differences*, quand l'objet de ces idées est un attribut essentiel qui distingue une espece d'une autre; comme étendu, pesant, raisonnable.

On les appelle *propres*, quand leur objet est un attribut qui appartient en effet à l'essence de la chose; mais qui n'est pas le premier que l'on considere dans cette essence, mais seulement une dépendance de ce premier, comme divisible, immortel, docile.

Et on les appelle *accidens communs*, quand leur objet est un vray mode qui peut estre separé au moins par l'esprit de la chose dont il est dit accident; sans que l'idée de cette chose soit détruit dans nostre esprit, comme rond, dur, juste, prudent. C'est ce qu'il faut expliquer plus particulierement.

De la difference.

Lors qu'un genre a deux especes, il faut necessairement que l'idée de chaque espece comprenne quelque chose qui ne soit pas compris dans l'idée du genre. Autrement si chacun ne comprenoit que ce qui est compris dans le genre, ce ne seroit que le genre; comme le genre convient à chaque espece, chaque espece conviendroit à l'autre. Ainsi le premier attribut essentiel que comprend chaque espece de plus que le genre, s'appelle sa difference, & l'idée que nous en avons est une idée

uni-

universelle, parce qu'une seule & même idée nous peut representer cette difference par tout où elle se trouve, c'est à dire dans tous les inferieurs de l'espece.

Exemple. Le corps & l'esprit sont les deux especes de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus, que dans celle de la substance, & de mesme dans celle de l'esprit. Or la premiere chose que nous voyons de plus dans le corps, c'est l'étenduë, & la premiere chose que nous voyons de plus dans l'esprit c'est la pensée. Et ainsi la difference du corps sera l'étenduë, & la difference de l'esprit sera la pensée, c'est à dire que le corps sera une substance étenduë, & l'esprit une substance qui pense.

De là on peut voir 1. que la difference a deux respects, l'un au genre qu'elle divise & partage, l'autre à l'espece qu'elle constituë & qu'elle forme, faisant la principale partie de ce qui est enfermé dans l'idée de l'espece selon sa comprehension. D'où vient que toute espece peut estre exprimée par un seul nom, comme esprit, corps; ou par deux mots, sçavoir par celuy du genre & par celuy de sa difference joints ensemble, ce qu'on appelle definition, comme substance qui pense, substance étenduë.

On peut voir en second lieu, que puisque la difference constituë l'espece, & la distingue des autres especes, elle doit avoir la même étenduë que l'espece, & ainsi qu'il faut qu'elles se puissent dire reciproquement l'une de l'autre, comme tout ce qui pense est esprit, & tout ce qui est esprit pense.

Neanmoins il arrive assez souvent que l'on ne voit dans certaines choses aucun attribut qui soit tel, qu'il convienne à toute une espece, & qu'il ne convienne qu'à cette espece; & alors on joint plu-

plusieurs attributs ensemble,dont l'assemblage ne se trouvant que dans cette espece , en constituë la difference. Ainsi les Platoniciens prenant les démons pour des animaux raisonnables aussi bien que l'homme, ne trouvoient pas que la difference de raisonnable fust reciproque à l'homme: c'est pourquoy ils y en ajoûtoient une autre , comme mortel,qui n'est pas non plus reciproque à l'homme , puisqu'elle convient aux bestes; mais toutes deux ensemble ne conviennent qu'à l'homme. C'est ce que nous faisons dans l'idée que nous nous formons de la plûpart des animaux.

Enfin,il faut remarquer qu'il n'est pas toûjours necessaire que les deux differences qui partagent un genre soient toutes deux positives;mais que c'est assez qu'il y en ait une,comme deux hommes sont distinguez l'un de l'autre, si l'un a une charge que l'autre n'a pas,quoy que celuy qui n'a pas de charge n'ait rien que l'autre n'ait. C'est ainsi que l'homme est distingué des bestes en general,en ce que l'homme est un animal qui a un esprit,*animal mente præditum*,& que la beste est un pur animal, *animal merum*. Car l'idée de la beste en general n'enferme rien de positif qui ne soit dans l'homme;mais on y joint seulement la négation de ce qui est en l'homme,sçavoir l'esprit. De sorte que toute la difference qu'il y a entre l'idée d'animal & celle de beste,est que l'idée d'animal n'enferme pas la pensée dans sa comprehension,mais ne l'exclut pas aussi, & l'enferme mesme dans son étenduë,parce qu'elle convient à un animal qui pense; au lieu que l'idée de beste l'exclut dans sa comprehension , & ainsi ne peut convenir à l'animal qui pense.

Du Propre.

Quand nous avons trouvé la difference qui con-

constituë une espece, c'est à dire son principal attribut essentiel qui la distingue de toutes les autres especes, si considerant plus particulierement sa nature nous y trouvons encore quelque attribut qui soit necessairement lié avec ce premier attribut, & qui par consequent convienne à toute cette espece & à cette seule espece, *omni & soli*, nous l'appellons proprieté; & estant signifié par un terme connotatif, nous l'attribuons à l'espece comme son propre, & parce qu'il convient aussi à tous les inferieurs de l'espece, & que la seule idéé que nous en avons une fois formée peut representer cette proprieté par tout où elle se trouve; on en a fait le quatriéme des termes communs & universaux.

Exemple. Avoir un Angle droit est la difference essentiele du triangle rectangle. Et parce que c'est une dépendance necessaire de l'angle droit, que le quarré du costé qui le soûtient soit égal aux quarrez des deux costez qui le comprennent, l'égalité de ces quarrez est considerée comme la proprieté du triangle rectangle, qui convient à tous les triangles rectangles, & qui ne convient qu'à eux seuls.

Neanmoins on a quelquefois étendu plus loin ce nom de propre, & on en a fait quatre especes.

La 1. est celle que nous venons d'expliquer, *quod convenit omni soli, & semper*; comme c'est le propre de tout cercle, & du seul cercle, & toûjours, que les lignes tirées du centre à la circonference soient égales.

La 2. *quod convenit omni sed non soli*, comme on dit qu'il est propre à l'étenduë d'estre divisible parce que toute étenduë peut estre divisée, quoyque la durée, le nombre, & la force le puissent estre aussi.

La

La 3. est, *quod convenit soli, sed non omni*, comme il ne convient qu'à l'homme d'estre medecin ou philosophe, quoy que tous les hommes ne le soient pas.

La 4. *quod convenit omni & soli, sed non semper*; dont on rapporte pour exemple le changement de la couleur du poil en blanc, *canescere*; ce qui convient à tous les hommes & aux seuls hommes; mais seulement dans la vieillesse.

De l'Accident.

Nous avons déja dit dans le chapitre second qu'on appelloit mode ce qui ne pouvoit exister naturellement que par la substance, & ce qui n'étoit point necessairement lié avec l'idée d'une chose, en sorte qu'on peut bien concevoir la chose sans concevoir le mode, comme on peut bien concevoir un homme sans le concevoir prudent; mais on ne peut concevoir la prudence sans concevoir ou un homme, ou une autre nature intelligente qui soit prudente.

Or quand on joint une idée confuse & indeterminée de substance avec une idée distincte de quelque mode, cette idée est capable de representer toutes les choses où sera ce mode; comme l'idée de prudent tous les hommes prudens, l'idée de rond tous les corps ronds; & alors cette idée exprimée par un terme cônotatif, *prudent rond*, est ce qui fait le cinquiéme universel qu'on appelle accident, parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à qui l'on attribuë. Car s'il l'estoit, il seroit difference ou propre.

Mais il faut remarquer icy, comme l'on a déja dit, que quand on considere deux substances ensemble, on peut en considerer une comme mode de l'autre. Ainsi un homme habillé peut estre consideré comme un tout composé de cet homme & de ses habits; mais estre habillé au regard de

cet

cet homme, eſt ſeulement un mode ou une façon d'eſtre, ſous laquelle on le conſidere, quoyque ſes habits ſoient des ſubſtances. C'eſt pourquoy eſtre habillé n'eſt qu'un cinquiéme univerſel.

En voila plus qu'il n'en faut, touchant les cinq Univerſaux qu'on traite dans l'Ecole avec tant d'étenduë. Car il ſert de tres-peu de ſçavoir qu'il y a des Genres, des Eſpeces, des Differences, des Propres, & des Accidens; mais l'importance eſt de reconnoiſtre les vrais genres des choſes, les vrayes eſpeces de chaque genre, leurs vrayes differences, leurs vrayes proprietez, & les accidens qui leur conviennent. Et c'eſt à quoi nous pourrons donner quelque lumiere dans les chapitres ſuivans, aprés avoir dit auparavant quelque choſe des termes complexes.

CHAPITRE VIII.

Des termes complexes, & de leur univerſalité ou particularité.

ON joint quelquefois à un terme divers autres termes qui compoſent dans noſtre eſprit une idée totale, de laquelle il arrive ſouvent qu'on peut affirmer ou nier, ce qu'on ne pourroit pas affirmer ou nier de chacun de ces termes eſtant ſeparez: par exemple, ce ſont des termes complexes, *un homme prudent, un corps tranſparant, Alexandre fils de Philippe:*

Cette addition ſe fait quelquefois par le pronom relatif, comme ſi je dis, *un corps qui eſt tranſparant, Alexandre qui eſt fils de Philippe, le Pape qui eſt Vicaire de Jeſus-Chriſt.*

Et on peut dire meſme que ſi ce relatif n'eſt pas toûjours exprimé, il eſt toûjours en quelque ſorte ſous-entendu, parce qu'il ſe peut exprimer ſi l'on veut ſans changer la propoſition.

Car

Car c'est la mesme chose de dire, un corps transparant, ou un corps qui est transparant.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, est que l'addition que l'on fait à un terme est de deux sortes : l'une qu'on peut appeller *explication*, & l'autre *determination*.

Cette addition se peut appeler seulement *explication*, quand elle ne fait que déveloper ou ce qui estoit enfermé dans la comprehension de l'idee du premier terme, ou du moins ce qui luy convient comme un de ses accidens, pourveu qu'il luy conviene generalement & dans toute son étenduë ; comme si je dis; *l'homme qui est un animal doüé de raison*, ou *l'homme qui desire naturellement d'estre heureux*, ou *l'homme qui est mortel*. Ces additions ne sont que des explications, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, & ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes; mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.

Toutes les additions qu'on ajoûte aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte; comme quand on dit, *Paris qui est la plus grande ville de l'Europe*; *Jules César qui a esté le plus grand Capitaine du monde*; *Aristote le Prince des Philosophes*; *Louys XIV. Roy de France*. Car les termes individuels distinctement exprimez se prennent toûjours dans toute leur étenduë, estans déterminez tout ce qu'ils le peuvent estre.

L'autre sorte d'addition qu'on peut appeller *determination*, est quand ce qu'on ajoûte à un mot general en restreint la signification; & fait qu'il ne se prend plus pour ce mot general dans toute son étenduë, mais seulement pour une partie de cette étenduë, comme si je dis, *les corps transparens*;

les hommes sçavans : un animal raisonnable. Ces additions ne sont pas de simples explications, mais des determinations, parce qu'elles restreignent l'étenduë du premier terme, en faisant que le mot de corps, ne signifie plus qu'une partie des corps, le mot d'homme, qu'une partie des hommes : le mot d'animal, qu'une partie des animaux.

Et ces additions sont quelquefois telles, qu'elles rendent un mot general individuel, quand on y ajoûte des conditions individuelles; comme quand je dis, *le Pape qui est aujourd'huy*, cela determine le mot general de Pape à la personne unique & singuliere d'Alexandre VII.

On peut de plus distinguer deux sortes de termes complexes, les uns dans l'expression, & les autres dans le sens seulement.

Les premiers sont ceux dont l'addition est exprimée, tels que sont tous les exemples qu'on a rapportez jusqu'icy.

Les derniers sont ceux dont l'un des termes n'est point exprimé; mais seulement sous entendu, comme quand nous disons en France *le Roy*, c'est un terme complexe dans le sens, parce que nous n'avons pas dans l'esprit en prononçant ce mot de Roy, la seule idée generale qui répond à ce mot; mais nous y joignons mentalement l'idée de Louys XIV. qui est maintenant Roy de France. Il y a une infinité de termes dans le discours ordinaire des hommes qui sont complexes en cette maniere, comme le nom de *Monsieur* dans chaque famille, &c.

Il y a mesme des mots qui sont complexes dans l'expression pour quelque chose; & qui le sont encore dans le sens pour d'autres. Comme quand on dit, *le Prince des Philosophes*, c'est un terme complexe dans l'expression, puisque le mot de

Prin

Prince eſt determiné par celuy de Pholoſophe; mais au regard d'Ariſtote que l'on marque dans les Ecoles par ce mot, il n'eſt complexe que dans le ſens; puiſque l'idée d'Ariſtote n'eſt que dans l'eſprit, ſans eſtre exprimé par aucun ſon qui le diſtingue en particulier.

Tous les termes connotatifs ou adjectif, ou ſont parties d'un terme complexe, quand leur ſubſtantif eſt exprimé; ou ſont complexes dans le ſens, quand il eſt ſous-entendu. Car comme il a eſté dit dans le chapitre 2. ces termes connotatifs marquent directement un ſujet, quoyque plus confuſément; & indirectement une forme ou un mode, quoyque plus diſtinctement. Et ainſi ce ſujet n'eſt qu'une idée fort generale & fort confuſe, quelquefois d'un eſtre, quelquefois d'un corps, qui eſt pour l'ordinaire determinée par l'idée diſtincte de la forme qui luy eſt jointe; comme *Album* ſignifie une choſe qui a de la blancheur, ce qui determine l'idée confuſe de choſe à ne repreſenter que celles qui ont cette qualité.

Mais ce qui eſt de plus remarquable dans ces termes complexes, eſt qu'il y en a qui ſont determinez dans la verité à un ſeul individu, & qui ne laiſſent pas de conſerver une certaine univerſalité équivoque qu'on peut appeller une équivoque d'erreur; parce que les hommes demeurant d'accord que ce terme ne ſignifie qu'une choſe unique, faute de bien diſcerner quelle eſt veritablement cette choſe unique, l'appliquent les uns à une choſe & les autres à une autre; ce qui fait qu'il a beſoin d'eſtre encore determiné ou par diverſes circonſtances ou par la ſuite du diſcours, afin que l'on ſcache preciſément ce qu'il ſignifie.

Ainſi le mot de *veritable religion* ne ſignifi

qu'une seule & unique religion, qui est dans la verité la Catholique, n'y ayant que celle-là de veritable. Mais parce que chaque peuple & chaque secte croit que sa religion est la veritable, ce mot est tres-équivoque dans la bouche des hommes, quoyque par erreur. Et si on lit dans un historien, qu'un Prince a esté zelé pour la veritable religion, on ne sçauroit dire ce qu'il a entendu par là, si on ne sçait de quelle religion a esté cet historien : car si c'est un Protestant, cela voudra dire la religion protestante : si c'estoit un Arabe Mahometan qui parlast ainsi de son Prince, cela voudroit dire la religionMahometane,& on ne pourroit juger que ce seroit la religion Catholique, si on ne sçavoit que cet historien estoit Catholique.

Les termes complexes qui sont ainsi équivoques par erreur, sont principalement ceux qui enferment des qualitez dont les sens ne jugent point, mais seulement l'esprit, sur lesquelles il est facile que les hommes ayent divers sentimens.

Si je dis par exemple;Il n'y avoit que des hommes de six pieds qui fussent enrôlez dans l'armée de Marius,ce terme complexe d'homme de six pieds n'estoit pas sujet à estre équivoque par erreur,parce qu'il est bien aisé de mesurer des hommes, pour juger s'ils ont six pieds. Mais si l'on eût dit qu'on ne devoit enrôler que de vaillans hommes, le terme de vaillans hommes eût esté plus sujet à estre équivoque par erreur,c'est à dire à estre attribué à des hommes qu'on eût crû vaillans, & qui ne l'eussent pas esté en effet.

Les termes de comparaison sont aussi fort sujets à estre équivoques par erreur : *Le plus grand Geometre de Paris : Le plus sçavant homme, le plus adroit; le plus riche.* Car quoyque ces termes

soient determinez par des conditions individuelles, n'y ayant qu'un seul homme qui soit le plus grand Geometre de Paris, neanmoins ce mot peut estre facilement attribué à plusieurs, quoy qu'il ne convienne qu'à un seul dans la verité : parce qu'il est fort aisé que les hommes soient partagez de sentimens sur ce sujet, & qu'ainsi plusieurs donnent ce nom à celuy que chacun croit avoir cet avantage par dessus les autres.

Les mots de, *sens d'un autheur, de doctrine d'un autheur sur un tel sujet*, sont encore de ce nombre, sur tout, quand un autheur n'est pas si clair, qu'on ne dispute qu'elle a esté son opinion, comme nous voyons que les Philosophes disputent tout les jours touchant les opinions d'Aristote, chacun le tirant de son costé. Car quoy qu'Aristote n'ait qu'un seul & unique sens sur un tel sujet, neanmoins comme il est differemment entendu, ces mots de, *sentiment d'Aristote*, sont équivoques par erreur, parce que chacun appelle sentiment d'Aristote, ce qu'il a compris estre son veritable sentiment ; & ainsi l'un comprenant une chose & l'autre une autre, ces termes de sentimens d'Aristote sur un tel sujet, quelques individuels qu'ils soient en eux-mesmes, pourront convenir à plusieurs choses, sçavoir à tous les divers sentimens qu'on luy aura attribuez, & ils signifieront dans la bouche de chaque personne ce que chacune personne aura conceu estre le sentiment de ce Philosophe.

Mais pour mieux comprendre en quoy consiste l'équivoque de ces termes, que nous avons appellez équivoques par erreur, il faut remarquer que ces mots sont connotatifs ou expressément, ou dans le sens. Or comme nous avons déja dit, on doit considerer dans les mots connotatifs le

ſujet qui eſt directement, mais confuſément exprimé, & la forme ou le mode qui eſt diſtinctement, quoy qu'indirectement exprimé. Ainſi le blanc ſignifie confuſément un corps, & la blancheur diſtinctement; ſentiment d'Ariſtote ſignifie confuſément quelque opinion, quelque penſée, quelque doctrine, & diſtinctement la relation de cette penſée à Ariſtote auquel on l'attribuë.

Or quand il arrive de l'équivoque dans ces mots, ce n'eſt pas proprement à cauſe de cette forme ou de ce mode, qui eſtant diſtinct eſt invariable. Ce n'eſt pas auſſi à cauſe du ſujet confus, lorſqu'ils demeure dans cette confuſion. Car, par exemple, le mot de Prince des Philoſophes, ne peut jamais eſtre équivoque, tant qu'on n'appliquera cette idée de Prince des Philoſophes à aucun individu diſtinctement connu. Mais l'équivoque arrive ſeulement parce que l'eſprit au lieu de ce ſujet confus, y ſubſtituë ſouvent un ſujet diſtinct & determiné auquel il attribue la forme & le mode. Car comme les hommes ſont de differens avis ſur ce ſujet, ils peuvent donner cette qualité à diverſes perſonſonnes, & les marquer enſuite par ce mot qu'ils croyent leur convenir comme autrefois on entendoit Platon par le nom de Prince des Philoſophes, & maintenant on entend Ariſtote.

Le mot de veritable Religion, n'eſtant point joint avec l'idée diſtincte d'aucune religion particuliere, & demeurant dans ſon idée confuſe, n'eſt point équivoque, puiſqu'il ne ſignifie que ce qui eſt en effet la veritable Religion. Mais lorſque l'eſprit a joint cette idée de veritable Religion à une idée diſtincte d'un certain culte particulier diſtinctement connu, ce mot devient tres-équivoque, & ſignifie dans la bouche de chaque peuple le culte qu'il prend pour veritable. Il

Il en est de mesme de ces mots, *sentiment d'un tel Philosophe sur une telle maniere*. Car demeurant dans leur idée generale, ils signifient simplement & en general la doctrine que ce Philosophe a enseignée sur cette matiere, comme ce qu'a enseigné Aristote sur la nature de nostre ame: *id quod sensit talis scriptor*; & cét *id*, c'est à dire, cette doctrine, demeurant dans son idée confuse sans estre appliquée à une idée distincte, ces mots ne sont nullement équivoques; mais lors qu'au lieu de cet *id* confus, de cette doctrine confusément conceuë, l'esprit substituë une doctrine distincte, & un sujet distinct, alors selon les differentes idées distinctes qu'on y pourra substituer, ce terme deviendra équivoque. Ainsi l'opinion d'Aristote touchant la nature de nostre ame, est un mot équivoque dans la bouche de Pomponace, qui pretend qu'il l'a cruë mortelle, & dans celle de plusieurs autres Interpretes de ce Philosophe, qui pretendent au contraire qu'il l'a cruë immortelle, aussi bien que ses maistres Platon & Socrate. Et de là il arrive que ces sortes de mots peuvent souvent signifier une chose à qui la forme exprimée indirectement ne convient pas. Supposant, par exemple, que Philippe n'ait pas esté veritablement pere d'Alexandre comme Alexandre luy-mesme le vouloit faire croire, le mot de, *fils de Philippe* qui signifie en general celuy qui a esté engendré par Philippe, estant appliqué par erreur à Alexandre, signifiera une personne qui ne seroit pas veritablement le fils de Philippe,

Le mot de, *sens de l'Ecriture* estant appliqué par un heretique à une erreur contraire à l'Ecriture, signifiera dans sa bouche cette erreur qu'il

aura crû estre le sens de l'Ecriture ; & qu'il aura dans cette pensée appellé le sens de l'Ecriture. C'est pourquoy les Calvinistes n'en sont pas plus Catholiques, pour protester qu'il ne suivent que la parole de Dieu. Car ces mots de, *parole de Dieu*, signifient dans leur bouche toutes les erreurs qu'ils prennent faussement pour la parole de Dieu.

CHAPITRE IX.

De la clarté & distinction des idées, & de leur obscurité & confusion.

On peut distinguer dans une idée la clarté de la distinction, & l'obscurité de la confusion. Car on peut dire qu'une idée nous est claire, quand elle nous frappe vivement, quoy qu'elle ne soit pas distincte. Comme l'idée de la douleur nous frappe tres-vivement, & selon cela peut estre appellée claire, & neanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous represente la douleur comme dans la main blessée, quoy qu'elle ne soit que dans nostre esprit.

Neanmoins on peut dire que toute idée est distincte entant que claire, & que leur obscurité ne vient que de leur confusion ; comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frappe est clair, & est destinct aussi ; mais ce qui est confus, qui est que ce sentiment soit dans nostre main, ne nous est point clair.

Prenant donc pour une mesme chose la clarté & la distinction des idées, il est tres-importan d'examiner pourquoy les unes sont claires, & les autres obscures.

Mais c'est ce qui se connoist mieux par des exemples que par tout autre moyen, & ainsi nous allons faire un dénombrement des principales de

de nos idées qui sont claires & distinctes ; & des principales de celles qui sont confuses & obscures.

L'idée que chacun a de soy-mesme comme d'une chose qui pense, est tres-claire ; & de mesme aussi l'idée de toutes les dépendances de nostre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, desirer, sentir, imaginer.

Nous avons aussi des idées fort claires de la substance étenduë, & de ce qui luy convient, comme figure, mouvement, repos. Car quoy que nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps ny aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la substance qui pense tant que nous pensons, neanmoins nous ne pouvons pas nous dissimuler à nous-mesmes que nous ne concevions clairement l'étenduë & la figure.

Nous concevons aussi clairement l'estre, l'existence, la durée, l'ordre, le nombre, pourveu que nous pensions seulement que la durée de chaque chose est un mode, ou une façon dont nous considerons cette chose entant qu'elle continuë d'estre ; & que pareillement l'ordre & le nombre ne different pas en effet des choses ordonnées & nombrées.

Toutes ces idées-là sont si claires, que souvent en les voulant éclaircir davantage, & ne se pas contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit.

Nous pouvons aussi dire que l'idée que nous avons de Dieu en cette vie est claire en un sens, quoy qu'elle soit obscure en un autre sens & tres-imparfaite.

Elle est claire, en ce qu'elle suffit pour nous faire connoistre en Dieu un tres-grand nombre d'attributs que nous sommes asseurez ne se trou-

ver qu'en Dieu seul : mais elle est obscure si on la compare à celle qu'en ont les biens-heureux dans le Ciel : & elle est imparfaite en ce que nostre esprit estant fini ne peut concevoir que tres-imparfaitement un objet infini. Mais ce sont differentes conditions en une idée d'estre parfaite & d'estre claire. Car elle est parfaite quand elle nous represente tout ce qui est en son objet, & elle est claire quand elle nous en represente assez pour le concevoir clairement & distinctement.

Les idées confuses & obscures sont celles que nous avons des qualitez sensibles, comme des couleurs, des sons, des odeurs, des gousts, du froid, du chaud, de la pezanteur, &c. comme aussi de nos appetits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle, &c. Et voicy ce qui fait que ces idées sont confuses.

Comme nous avons esté plûtost enfans qu'hommes, & que les choses exterieures ont agi sur nous en causant divers sentimens dans nostre ame par les impressions qu'elles faisoient sur nostre corps, l'ame qui voyoit que ce n'estoit pas par sa volonté que ses sentimens s'excitoient en elle ; mais qu'elle ne les avoit qu'à l'occasion de certains corps, comme qu'elle sentoit de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de juger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle qui estoit cause qu'elle avoit ses sentimens, en quoy elle ne se seroit pas trompée; mais elle a passé plus outre, ayant crû que ce qui estoit dans ces objets estoit entierement semblable aux sentimens ou aux idées qu'elle avoit à leur occasion. Et de ces jugemens elle en a formé des idées, en transportant ces sentimens de chaleur, de couleur, &c. dans les choses mesmes qui sont hors d'elle. Et

ce sont-là ces idées obscures & confuses que nous avons des qualitez sensibles, l'ame ayant ajoûté ses faux jugemens à ce que la nature luy faisoit connoistre.

Et comme ces idées ne sont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi avec une grande bizarrerie. Car quoy que la chaleur, & la brûlure ne soient que deux sentimens, l'un plus foible & l'autre plus fort, on a mis la chaleur dans le feu; & on a dit que le feu a de la chaleur; mais on n'y a pas mis la brûlure, ou la douleur qu'on sent en s'en approchant de trop prés, & on ne dit point que le feu a de la douleur.

Mais si les hommes ont bien veu que la douleur n'est pas dans le feu qui brûle la main, peut-estre qu'ils se sont encore trompez, en croyant qu'elle est dans la main que le feu brûle, au lieu qu'à le bien prendre, elle n'est que dans l'esprit, quoy qu'à l'occasion de ce qui se passe dans la main; parce que la douleur du corps n'est autre chose, qu'un sentiment d'aversion que l'ame conçoit, de quelque mouvement contraire à la constitution naturelle de son corps.

C'est ce qui a esté reconu non seulement par quelques anciens Philosophes, comme les Cyrenaïques, mais aussi par Saint Augustin en divers endroits. Les douleurs (dit-il, dans le livre 14. de la Cité de Dieu, chap. 15.) qu'on appelle corporelles, ne sont pas du corps; mais de l'ame qui est dans le corps, & à cause du corps. *Dolores qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne & ex carne.* Car la douleur du corps, ajoûte-t-il, n'est autre chose, qu'un chagrin de l'ame, à cause de son corps, & l'opposition qu'elle a à ce qui se fait dans le corps, comme la douleur de

l'ame qu'on appelle tristesse, est l'opposition qu'à nostre ame aux choses qui arrivent contre nostre gré. *Dolor carnis tantummodo offensio est animæ ex carne, & quædam ab ejus passione dissensio; sicuti animæ dolor, quæ tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ nobis nolentibus acciderunt.*

Et au livre 7. de la Genese à la lettre chap. 19. la repugnance que ressent l'ame, de voir que l'action par laquelle elle gouverne le corps, est empeschée par le trouble qui arrive dans son temperament, & est ce qui s'appelle douleur. *Cum afflictiones corporis moleste sentit (anima) actionem suam qua illi regendo adest turbato ejus temperamento impediri offenditur, & hæc offensio dolor vocatur.*

En effet, ce qui fait voir que la douleur qu'on appelle corporelle est dans l'ame, non dans le corps, c'est que les mesmes choses, qui nous causent de la douleur, quand nous y pensons, ne nous en causent point, lors que nostre esprit est fortement occupé ailleurs, comme ce Prestre de Calame en Afrique, dont parle S. Augustin dans le livre 14 de la Cité de Dieu; chap. 24 qui toutes les fois qu'il vouloit, s'alienoit tellement des sens, qu'il demeuroit comme mort, & non seulement ne sentoit pas quand on le pinçoit ou qu'on le piquoit; mais non pas mesme quand on le brûloit. *Qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentantis hominis voces ita se auferebat à sensibus, & jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes minime sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.*

Il faut de plus remarquer, que ce n'est pas pro-

pre-

prement la mauvaise disposition de la main, & le mouvement que la brûlure y cause, qui fait que l'ame sent de la douleur ; mais qu'il faut que ce mouvement se communique au cerveau, par le moyen des petits filets enfermez dans les nerfs, comme dans des tuyaux, qui sont étendus comme de petites cordes, depuis le cerveau jusques à la main & les autres parties du corps ; ce qui fait qu'on ne sçauroit remuer ces petits filets, qu'on ne remue aussi la partie du cerveau, d'où ils tirent leur origine : & c'est pourquoy si quelque obstruction empesche que ces filets de nerfs ne puissent communiquer leur mouvement au cerveau, comme il arrive dans la paralysie, il se peut faire qu'un homme voye couper & brûler sa main, sans qu'il en sente de la douleur ; & au contraire, ce qui semble bien étrange, on peut avoir ce qu'on appelle mal à la main, sans avoir de main, comme il arrive tres-souvent à ceux qui ont la main coupée, parce que les filets des nerfs qui s'étendoient depuis la main jusques au cerveau estant remuez par quelque fluxion vers le coude, où ils se terminent lors qu'on a le bras coupé jusques là, peuvent tirer la partie du cerveau, à laquelle ils sont attachez en la mesme maniere qu'ils la tiroient, lors qu'ils s'étendoient, jusques à la main, comme l'extremité d'une corde peut estre remuée de la mesme sorte, en la tirant par le milieu, qu'en la tirant par l'autre bout, & c'est ce qui est cause que l'ame alors sent la mesme douleur qu'elle sentoit quand elle avoit un main ; parce qu'elle porte son attention au lieu d'où avoit accoutumé de venir ce mouvement du cerveau ; comme ce que nous voyons dans ũ miroir nous paroît au lieu où il seroit s'il estoit vû par des rayons droits, par-

ce

ce que c'est la maniere la plus ordinaire de voir les objets.

Et cela peut servir à faire comprendre, qu'il est tres-possible, qu'une ame separée du corps soit tourmentée par le feu ou de l'Enfer ou du Purgatoire, & qu'elle sente la mesme douleur que l'on sent quand on est brûlé, puisque lors mesme qu'elle estoit dans le corps, la douleur de la brûlure estoit en elle, & non dans le, corps, & que ce n'estoit autre chose, qu'une pensée de tristesse qu'elle ressentoit, à l'occasion de ce qui se passoit dans le corps auquel Dieu l'avoit unie. Pourquoy donc ne pourrons-nous pas concevoir, que la justice de Dieu puisse tellement disposer une certaine portion de la matiere à l'égard d'un esprit, que le mouvement de cette matiere soit une occasion à cet esprit d'avoir des pensées affligeantes, qui est tout ce qui arrive à nostre ame dans la douleur corporelle?

Mais pour revenir aux idées confuses, celle de la pezanteur qui paroist si claire, ne l'est pas moins que les autres dont nous venons de parler; Car les enfans voyant des pierres & autres choses semblables qui tombent en bas aussi tost qu'on cesse de les soûtenir; ils ont formé de là l'idée d'une chose qui tombe, laquelle idée est naturelle & vraye, & de plus de quelque cause de cette chûte, ce qui est encore vray. Mais parce qu'ils ne voyoient rien que la pierre, & qu'ils ne voyoient point ce qui la poussoit, par un jugement precipité, ils ont conclu que ce qu'ils ne voyoient point n'estoit point, & qu'ainsi la pierre tomboit d'elle mesme par un principe interieur qui estoit en elle sans que rien autre chose la poussât en bas, & c'est à cette idée confuse, & qui n'étoit née que de leur erreur qu'ils

qu'ils ont ataché le nom de gravité & de pezanteur.

Et il leur eſt encore icy arrivé de faire des jugemens tout differens de choſes dont ils devoient juger de la meſme ſorte. Car comme ils ont vû des pailles qui ſe remuoient vers l'Ambre, & des morceaux de fer ou d'acier qui ſe remuoient vers l'aiman. Ils avoient donc autant de raiſon de mettre une qualité dans les pailles & dans le fer pour ſe porter vers l'Ambre ou l'Aiman, que dans les pierres; pour ſe porter vers la terre. Neanmoins il ne leur a pas plû de le faire; mais ils ont mis une qualité dans l'ambre pour attirer les pailles, & une dans l'aiman pour attiter le fer qu'ils ont appellé des qualitez attractives, comme s'il ne leur eût pas eſté auſſi facile d'en mettre une dans la terre pour attirer les choſes pezantes. Mais quoy qu'il en ſoit, ces qualitez attractives ne ſont nées, de même que la pezanteur, que d'un faux raiſonnement, qui a fait croire qu'il falloit que le fer attirât l'aiman, parce qu'on ne voyoit rien qui pouſſât l'aiman vers le fer: quoy qu'il ſoit impoſſible de concevoir qu'un corps en puiſſe attirer un autre, ſi le corps qui attire ne ſe meut luy-meſme; & ſi celuy qui eſt attiré ne luy eſt joint ou attaché, par quelque lien.

On doit auſſi rapporter à ces jugemens de nôtre enfance l'idée qui nous repreſente les choſes dures & pezantes, comme eſtant plus materielles & plus ſolides que les choſes legeres & déliées, ce qui nous fait croire, qu'il y a bien plus de matiere dans une boëte pleine d'or, que dans une autre, qui ne ſeroit pleine que d'air. Car ces idées ne viennent, que de ce que nous n'avons jugé dans noſtre enfance de toutes les cho-

ſes

ſes exterieures, que par rapport aux impreſſions qu'elles faiſoient ſur nos ſens; & ainſi parce que les corps durs & pezans agiſſoient bien plus ſur nous, que les corps legers & ſubtils, nous nous ſommes imaginez qu'ils contenoient plus de matiere, au lieu que la raiſon nous devoit faire juger, que chaque partie de la matiere n'occupant jamais que ſa place, un eſpace égal eſt toûjours remply d'une meſme quantité de matiere.

De ſorte qu'un vaiſſeau d'un pied cube n'en contient pas davantage eſtant plein d'or, qu'eſtant plein d'air; & meſme il eſt vray en un ſens, qu'étant plein d'air il contient plus de matiere ſolide par une raiſon, qu'il ſeroit trop long d'expliquer icy.

On peut dire, que c'eſt de cette imagination, que ſont nées toutes les opinions extravagantes de ceux qui ont crû que noſtre ame eſtoit, ou un air tres-ſubtil composé d'atomes; comme Democrite & les Epicuriens, ou un air enflammé, comme les Stoïciens, ou une portion de la lumiere celeſte, comme les anciens Manichéens, & Flud meſme de noſtre temps, ou un vent délié, comme les Sociniens. Car toutes ces perſonnes n'auroient jamais crû qu'une pierre, du bois, de la boüe fût capable de penſer, & c'eſt pourquoy Ciceron en meſme temps qu'il veut comme les Stoïciens, que noſtre ame ſoit une flamme ſubtile, rejette comme une abſurdité inſupportable de s'imaginer, qu'elle ſoit de terre, ou d'un air groſſier: *Quid enim obſecro te, terra ne tibi aut hoc nebuloſo aut caliginoſo cælo, ſata aut concreta eſſe videtur tanta vis memoriæ?* mais ils ſe ſont perſuadez, qu'en ſubtiliſant cette matiere, ils la rendoient moins materielle,

rielle, moins grossiere, & moins corporelle, & qu'enfin elle deviendroit capable de penser, ce qui est une imagination ridicule. Car une matiere n'est plus subtile qu'une autre, qu'en ce qu'estant divisée en plus petites parties, & plus agitées, elle fait d'une part moins de resistance aux autres corps, & s'insinuë de l'autre plus facilement dans leur pores. Mais divisée ou non divisée, agitée ou non agitée, elle n'en est ny moins matiere, ny moins corporelle, ny plus capable de penser; estant impossible de s'imaginer, qu'il y ait aucun rapport du mouvement ou de la figure de la matiere subtile ou grossiere, avec la pensée, & qu'une matiere qui ne pensoit pas lors qu'elle estoit en repos comme la terre, ou dans un mouvement moderé comme l'eau, puisse parvenir à se connoistre soy-mesme, si on vient à la remuer davantage, & à luy donner trois ou quatre bouillons de plus.

On pourroit étendre cela beaucoup davantage; mais c'est assez pour faire entendre toutes les autres idées confuses, qui ont presque toutes quelques causes semblables à ce que nous venons de dire.

L'unique remede à cet inconvenient, est de nous défaire des préjugez de nostre enfance, & de ne croire rien de ce qui est du ressort de nostre raison, par ce que nous en avons jugé autrefois; mais par ce que nous en jugeons maintenant. Et ainsi nous nous reduirons à nos idées naturelles, & pour les confuses nous n'en retiendrons que ce qu'elles ont de clair, comme qu'il y a quelque chose dans le feu qui est cause que je sens de la chaleur, que toutes les choses qu'on appelle pezantes sont poussées en bas par quelque cause; ne déterminant rien de ce qui peut estre dans

dans le feu qui me cause ce sentiment, ou de la cause qui fait tomber une pierre en bas que je n'aye des raisons claires qui m'en donnent la connoissance.

CHAPITRE X.

Quelques exemples de ces idées confuses & obscures, tirez de la Morale.

ON a rapporté dans le Chapitre precedent divers exemples de ces idées confuses, que l'on peut aussi appeller fausses, pour la raison que nous avons dite ; mais parce qu'ils sont tous pris de la Physique, il ne sera pas inutile d'y en joindre quelques autres tirez de la Morale, les fausses idées que l'on se forme à l'égard des biens & des maux estant infiniment plus dangereuses

Qu'un homme ait une idée fausse ou veritable, claire ou obscure, de la pezanteur, des qualitez sensibles & des actions des sens, il n'en est ny plus heureux, ny plus mal-heureux ; s'il en est un peu plus ou moins sçavant, il n'en est ny plus homme de bien, ny plus méchant ; Quelque opinion que nous ayons de toutes ces choses, elles ne changeront pas pour nous : Leur estre est indépendant de nostre science, & la conduite de nostre vie est indépendante de la connoissance de leur estre : Ainsi il est permis à tout le monde de s'en remettre à ce que nous en connoistrons dans l'autre vie, & de se reposer generalement de l'ordre du monde sur la bonté & sur la sagesse de celuy qui le gouverne.

Mais personne ne se peut dispenser de former des jugemens sur les choses bonnes & mauvaises, puisque c'est par ces jugemens qu'on doit conduire sa vie, regler ses actions, & se rendre heu-

heureux ou malheureux éternellement ; & comme les fausses idées que l'on a de toutes ces choses sont les sources des mauvais jugemens que l'on en fait, il seroit infiniment plus important de s'appliquer à les connoistre & à les corriger, que non pas à reformer celles que la precipitation de nos jugemens, ou les préjugez de notre enfance nous font concevoir des choses de la nature qui ne sont l'objet que d'une speculation sterile.

Pour les découvrir toutes, il faudoit faire un Morale toute entiere ; mais on n'a dessein icy que de proposer quelques exemples de la maniere dont on les forme, en alliant ensemble diverses idées qui ne sont pas jointes dans la verité, dont on compose ainsi de vaints phantômos, aprés lesquels les hommes courent, & dont ils se repaissent miserablement toute leur vie.

L'homme trouve en soy l'idée du bonheur & du malheur, & cette idée n'est point fausse ny confuse, tant qu'elle demeure generale : il a aussi des idées de petitesse, de grandeur de bassesse, d'excellence ; il desire le bonheur ; il fuit le malheur, il admire l'excellence, il méprise la bassesse.

Mais la corruption du peché, qui le separe de Dieu, en qui seul il pouvoit trouver son veritable bonheur, & à qui seul par consequent il en devoit attacher l'idée, la luy fait joindre à une infinité de choses dans l'amour desquelles il s'est precipité, pour y chercher la felicité qu'il avoit perduë ; & c'est par là qu'il s'est formé une infinité d'idées fausses & obscures, en se representant tous les objets de son amour; comme estant capables de le rendre heureux, & ceux qui l'en pri-

privent, comme le rendant miserable. Il a de mesme perdu par le peché la veritable grandeur & la veritable excellence, & ainsi il est contraint pour s'aimer, de se représenter à soy-mesme autre qu'il n'est en effet; de se cacher ses miseres & sa pauvreté, & d'enfermer dans son idée un grand nombre de choses qui en sont entierement separées, afin de la grossir & de l'agrandir; & voici la suite ordinaire de ces fausses idées.

La premiere & la principale pente de la concupiscence est vers le plaisir des sens qui naist des certains objets exterieurs; & comme l'ame s'apperçoit que ce plaisir qu'elle aime luy vient de ces choses, elle y joint incontinent l'idée de bien, & celle de mal à ce qui l'en prive. Ensuite voyant que les richesses & la puissance humaine sont les moyens ordinaires de se rendre maistre de ces objets de la concupiscence, elle commence à les regarder comme de grands biens, & par consequent elle juge heureux les riches & les grands qui les possedent, & malheureux les pauvres qui en sont privez.

Or comme il y a une certaine excellence dans le bonheur, elle ne separe jamais ces deux idées, & elle regarde toûjours comme grands tous ceux qu'elle considere comme heureux, & comme petits ceux qu'elle estime pauvres & malheureux. Et c'est la raison du mépris que l'on fait des pauvres & de l'estime que l'on fait des riches. Ces jugemens sont si injustes & faux, que saint Thomas croit que c'est ce regard d'estime & d'admiration pour les riches, qui est condamné si severement par l'Apostre saint Jacques, lors qu'il deffend de donner un siége plus élevé aux riches qu'aux pauvres dans les assemblées Ecle-

clesiastiques: Car ce passage ne pouvant s'entendre à la lettre d'une deffense de rendre certains devoirs exterieurs plûtost aux riches qu'aux pauvres; puis que l'ordre du monde, que la religion ne trouble point, souffre ces préférences, & que les Saints mêmes les ont pratiquez, il semble qu'on le doive entendre de cette préférence interieure, qui fait regarder les pauvres comme sous les pieds des riches, & les riches comme estant infiniment élevez au dessus des pauvres.

Mais quoy que ces idées & les jugemens qui en naissent soient faux & déraisonnables, ils sont neanmoins communs à tous les hommes qui ne les ont pas corrigez, parce qu'ils sont produits par la concupiscence dont ils sont tous infectez. Et il arrive de là, que l'on ne forme pas seulement ces idées des riches; mais que l'on sçait que les autres ont pour eux les mesmes mouvemens d'estime & d'admiration: de sorte que l'on considere leur estat non seulement environné de toute la pompe & de toutes les commoditez qui y sont jointes; mais aussi de tous ces jugemens avantageux que l'on forme des riches, & que l'on connoist par les discours ordinaires des hommes & par sa propre experience.

C'est proprement ce phantôme composé de tous les admirateurs des riches & des grands que l'on concoit environner leur thrône & les regarder avec des sentimens interieurs de crainte, de respect, & d'abaissement, qui fait l'idole des ambitieux; pour lequel ils travaillent toute leurs vie, & s'exposent à tant de dangers.

Et pour montrer que c'est ce qu'ils recherchent & ce qu'ils adorent, il ne faut que considerer, que s'il n'y avoit au monde qu'un homme

me que pensât, & que tout le reste de ceux qui auroient la figure humaine, ne fussent que des statuës automates, & que de plus, ce seul homme raisonnable sçachant parfaitement que toutes ces Statuës qui lui ressembleroient exterieurement, seroient entierement privées de raison & de pensée, sçut neanmoins le secret de les remuer par quelques ressors, & d'en tirer tous les services que nous tirons des hommes; on peut bien croire qu'il se divertiroit quelquefois aux divers mouvemens qu'il imprimeroit à ces Statues: mais certainement il ne mettroit jamais son plaisir & sa gloire dans les respects exterieurs qu'il se feroit rendre par elles; il ne feroit jamais flatté de leurs reverences, & même il s'en lasseroit, aussi tost que l'on se lasse des marionnettes: de sorte qu'il se contenteroit ordinairement d'en tirer les servivices qui luy seroient necessaires, sans se soucier d'en amasser un plus grand nombre que ce qu'il en auroit besoin pour son usage.

Ce n'est donc pas les simples effets exterieurs de l'obeïssance des hommes separez de la veuë de leurs pensées, qui sont l'objet de l'amour des ambitieux, ils veulent commander à des hommes & non à des automates, & leur plaisir consiste dans la veuë des mouvemens de crainte, d'estime, d'admiration qu'ils excitent dans les autres.

C'est ce qui fait voir que l'idée qui les occupe est aussi vaine & aussi peu solide que celle de ceux qu'on appelle proprement hommes vains qui sont ceux qui se repaissent de loüanges, d'acclamations, d'éloges, de titres, & des autres choses de cette nature. La seule chose qui les en distingue, est la difference des mouvemens

&

& des jugemens qu'ils se plaisent d'exciter car; au lieu que les hommes vains ont pour but d'exciter des mouvemens d'amour & d'estime pour leur science, leur éloquence, leur esprit, leur adresse, leur bonté; les ambitieux veulent exciter des mouvemens de terreur, de respect, & d'abaissement sous leur grandeur, & des idées conformes à ces jugemens, par lesquels on les regarde comme terribles, élevez, puissans : Ainsi les uns & les autres mettent leur bonheur dans certaines pensées, & les autres en d'autres.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de voir ces vains phantômes composez des faux jugemens des hommes, donner le branle aux plus grandes entreprises, & servir de principal objet à toute la conduite de la vie des hommes.

Cette valeur si estimée dans le monde qui fait que ceux qui passent pour braves, se précipitent sans crainte dans les plus grands dangers n'est souvent qu'une effet de l'application de leur esprit à ces images vuides & creuses qui le remplissent. Peu de personnes méprisent serieusement la vie, & ceux qui semblent affronter la mort avec tant de hardiesse à une bréche ou dans une bataille, tremblent comme les autres & souvent plus que les autres, lors qu'elle les attaque dans leur lit. Mais ce qui produit la generosité qu'ils font paroître en quelques rencontres, c'est qu'ils envisagent d'une part les railleries que l'on fait des lâches, & de l'autre, les loüanges que l'on donne aux vaillans hommes, & ce double phantôme les occupant les détourne de la consideration des dangers & de la mort,

C'est par cette raison que ceux qui ont plus sujet

sujet de croire que les hommes les regardent, estant plus remplis de la veuë de ces jugemens, sont plus vaillans & plus genereux. Ainsi les Capitaines ont d'ordinaire plus de courage que les Soldats, & les Gentils hommes que ceux qui ne le sont pas; parce qu'ayant plus d'honneur à perdre & à acquerir, ils en sont aussi plus vivement touchez. Les mesmes travaux, disoit un grand Capitaine, ne sont pas également penibles à un General d'armée & à un Soldat; parce qu'un General est soûtenu par les jugemens de toute une armée qui a les yeux sur luy; au lieu qu'un Soldat n'a rien qui le soûtienne que l'esperance d'une petite recompense & d'une basse reputation de bon Soldat, qui ne s'étend pas souvent au de-là de sa Compagnie.

Qu'est ce que se proposent ces gens qui bâtissent des maisons superbes beaucoup au dessus de leur condition & de leur fortune; Ce n'est pas la simple commodité qu'ils y recherchent: cette magnificence excessive y nuit plus qu'elle n'y sert, & il est visible aussi que s'ils estoient seuls au monde, ils ne prendroient jamais cette peine, non plus que s'ils croyoient, que tous ceux qui verroient leurs maisons, n'eussent pour eux que des sentimens de mépris. C'est donc pour des hommes qu'ils travaillent, & pour des hommes qui les approuvent. Ils s'imaginent que tous ceux qui verront leurs Palais, concevront des mouvemens de respect & d'admiration pour celuy qui en est le maistre: & ainsi ils se representent à eux-mesmes au milieu de leurs Palais environnez d'une troupe de gens qui les regardent de bas en haut, & qui les jugent grands, puissans, heureux, magnifiques; & c'est pour

pour cette idée qui les remplit, qu'ils font toutes ces grandes dépenses & prennent toutes ces peines.

Pourquoy croit-on que l'on charge les Carosses de ce grand nombre de laquais ? Ce n'est pas pour le service qu'on en tire, ils incommodent plus qu'ils ne servent ; mais c'est pour exciter en passant dans ceux qui les voyent, l'idée que c'est une personne de grande condition qui passe ; & la vûë de cette idée qu'ils s'imaginent que l'on formera en voyant ces carrosses, satisfait la vanité de ceux à qui ils appartiennent.

Si l'on examine de mesme tous les estats, tous les emplois & toutes les professions qui sont estimées dans le monde, on trouvera que ce qui les rend agreables, & ce qui soulage les peines & les fatigues qui les accompagnent, est qu'elles presentent souvent à l'esprit l'idée des mouvemens de respect, d'estime, de crainte, d'admiration que les autres ont pour nous.

Ce qui rend au contraire la Solitude ennuyeuse à la pluspart du monde, est, que les separant de la vûë des hommes, elle les separe aussi de celle de leurs jugemens & de leurs pensées. Ainsi leur cœur demeure vuide & affamé, estant privé de cette nourriture ordinaire & ne trouvant pas dans soy-mesme dequoy se remplir. Et c'est pourquoy les Philosophes Payens ont jugé la vie solitaire si insupportable, qu'ils n'ont pas craint de dire que leur Sage ne voudroit pas posseder tous les biens du corps & de l'esprit, à condition de vivre toûjours seul, & de ne parler de son bon-heur avec personne. Il n'y a que la Religion Chrétienne qui ait pû rendre la Solitude agreable, parce que portant les hom-

mes à mépriser ces vaines idées, elle leur donne en mesme temps d'autre objets plus capables d'occuper l'esprit, & plus dignes de remplir le cœur pour lesquels ils n'ont point besoin de la vûë & du commerce des hommes.

Mais il faut remarquer que l'amour des hommes ne se termine pas proprement à connoistre les pensées & les sentimens des autres; mais qu'il s'en servent seulement pour agrandir & pour rehausser l'idée qu'il ont d'eux-mêmes en y joignant & incorporant toutes ces idées étrangeres, & s'imaginant par une illusion grossiere qu'ils sont réellement plus grands, parce qu'ils sont dans une plus grande maison, & qu'il y a plus de gens qui les admirent, quoy que toutes ces choses qui sont hors d'eux, & toutes ces pensées des autres hommes, ne mettant rien en eux les laissent aussi pauvres & aussi miserables qu'ils estoient auparavant.

On peut découvrir par-là ce qui rend agreable aux hommes plusieurs choses qui semblent n'avoir rien d'elles-mesmes qui soit capable de les divertir & de leur plaire. Car la raison du plaisir qu'ils y prennent, est que l'idée deux-mesmes se represente à eux plus grande qu'à l'ordinaire par quelque vaine circonstance que l'on y joint.

On prend plaisir à parler des dangers que l'on a courus, parce qu'on se forme sur ces accidens une idée qui nous represente à nous-mêmes, ou comme prudens, ou comme favorisez particulierement de Dieu. On aime à parler des maladies dont on est guery, parce qu'on se represente à soy-mesme, comme ayant beaucoup de force pour resister aux grands maux.

On desire remporter l'avantage en toutes choses

ses, & mesme dans les jeux de hazard où il n'y a nulle adresse, lors mesme qu'on ne jouë pas pour le gain ; parce que l'on joint à son idée celle d'heureux : il semble que la fortune ait fait choix de nous, & qu'elle nous ait favorisez comme ayant égard à nostre merite. On conçoit même ce bon-heur pretendu comme une qualité permanente, qui donne droit d'esperer à l'avenir le mesme succés ; & c'est pourquoy il y en a que les joueurs choisissent, & avec qui ils aiment mieux se lier qu'avec d'autres ; ce qui est entierement ridicule ; car on peut bien dire qu'un homme a esté heureux jusques à un certain moment ; mais pour le moment suivant, il n'y a nulle probabilité plus grande qu'il le soit, que ceux qui ont esté les plus malheureux.

Ainsi l'esprit de ceux qui n'aiment que le monde, n'a pour objet en effet que de vains phantômes qui l'amusent & l'occupent miserablement ; & ceux qui passent pour les plus sages, ne se repaissent aussi bien que les autres que d'illusions & de songes. Il n'y a que ceux qui rapportent leur vie & leurs actions aux choses éternelles, que l'on puisse dire avoir un objet solide, réel & subsistant ; estant vray à l'égard de tous les autres qu'ils aiment la vanité & le neant, & qu'ils courent aprés la fausseté & le mensonge.

CHAPITRE XI.

D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.

Nous avons déja dit que la necessité que nous avons d'user de signes exterieurs pour

nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considerons plus les mots que les choses. Or c'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées & de nos discours.

Car il faut remarquer que quoy-que les hommes ayant souvent de differentes idées des mêmes choses, ils se servent neanmoins des mesmes mots pour les exprimer, comme l'idée qu'un Philosophe Payen a de la vertu, n'est pas la mesme que celle qu'en a un Theologien, & neanmoins chacun exprime son idée par le mesme mot de vertu.

De plus, les mesmes hommes en differens âges ont consideré les mesmes choses en des manieres tres-differentes, & neanmoins ils ont toûjours rassemblé toutes ces idées sous un mesme nom; ce qui fait que prononçant ce mot, ou l'entendant prononcer, on se brouille facilement, le prenant tantost selon une idée, & tantost selon l'autre. Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avoit en luy quelque chose, quoy que ce fût, qui faisoit qu'il se nourrissoit, & qu'il croissoit, a appellé cela *ame*, & a étendu cette idée à ce qui est semblable, non seulement dans les animaux, mais mesme dans les plantes. Et ayant vû encore qu'il pensoit, il a encore appellé du nom *d'ame* ce qui estoit en luy le principe de la pensée. D'où il est arrivé que par cette ressemblance de nom il a pris pour la mesme chose ce qui pensoit & ce qui faisoit que le corps se nourrissoit & croissoit. De même on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause des operations des animaux, & à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses entierement differentes.

Il y a de mesme beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* & de *sentimens*, lors mesme qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels. Car il se passe ordinairement trois choses en nous lors que nous usons de nos sens, comme lors que nous voyons quelque chose. La 1. est qu'il se fait de certains mouvemens dans les organes corporels, comme dans l'œil & dans le cerveau. La 2. que ces mouvemens donnent occasion à nostre ame de concevoir quelque chose; comme lors qu'en suite du mouvement qui se fait dans nostre œil par la reflexion de la lumiere dans des goutes de pluye opposée au Soleil, elle a des idées du rouge, du bleu & de l'orengé. La 3. est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme de l'arc-en-ciel à qui nous attribuons ces couleurs, & que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure & en une certaine distance. La premiere de ces trois choses est uniquement dans nostre corps. Les deux autres sont seulement en nostre ame, quoy qu'à l'occasion de ce qui se passe dans nostre corps. Et neanmoins nous comprenons toutes les trois, quoy que si differentes sous le mesme nom de *sens* & *de sentiment* ou de *vûë*, *d'ouïe*, &c. Car quand on dit que l'œil voit, que l'oreille oit, cela ne se peut entendre que selon le mouvement de l'organe corporel, estant bien clair que l'œil n'a aucune perception des objets qui le frappent, & que ce n'est pas luy qui en juge. On dit au contraire qu'on n'a pas vû une personne qui s'est presentée devant nous, & qui nous a frappé les yeux lors que nous n'y avons pas fait reflexion. Et alors on prend le mot de *voir* pour la pensée qui se forme en nostre ame ensuite de ce-

ce qui se passe dans nostre œil & dans nostre cerveau. Et selon cette signification du mot de voir, c'est l'ame qui voit & non pas le corps, comme Platon le soûtient, & Ciceron aprés luy par ces paroles: *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares à sede animi perforatæ, itaque sæpè aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animum & videre & audire non eas partes quæ quasi fenestræ sunt animi.* Enfin on prend les mots des sens, de la vûë, de l'ouïe, &c. pour la derniere de ces trois choses, c'est à dire pour les jugemens que nôtre ame fait ensuite des perceptions qu'elle a euës à l'occasion de ce qui s'est passé dans les organes corporels, lors que l'on dit que les sens se trompent, comme quand ils voyent dans l'eau un baston courbé, & que le Soleil ne nous apparoist que de deux pieds de diametre. Car il est certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de faussété, ny en tout ce qui se passe dans l'organe corporel, ny dans la seule perception de nostre ame, qui n'est qu'une simple apprehension; mais que toute l'erreur ne vient que de ce que nous jugeons mal, en concluant par exemple que le Soleil n'a que deux pieds de diametre, parce que sa grande distance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de nostre œil est à peu prés de la mesme grandeur que celle qu'y formeroit un objet de deux pieds à une certaine distance plus proportionnée à nôtre maniere ordinaire de voir. Mais parce que nous avons fait ce jugement

jugement dés l'enfance, & que nous y sommes tellement, accoûtumez qu'il se fait au mesme instant que nous voyons le Soleil, sans presque aucune reflexion, nous l'attribuons à la veüe, & nous disons que nous voyons les objets petits ou grands, selon qu'ils sont plus proches & plus éloignez de nous, quoy que ce soit nostre esprit & non nostre œil qui juge de leur petitesse & de leur grandeur.

Toutes les langues sont pleines d'une infinité de mots semblables qui n'ayant qu'un mesme son, sont neanmoins signes d'idées entierement differentes.

Mais il faut remarquer que quand un nom équivoque signifie deux choses qui n'ont nul rapport entr'elles, & que les hommes n'ont jamais confonduës dans leurs pensées, il est presque impossible alors qu'on s'y trompe, & qu'ils soient cause d'aucune erreur; comme on ne se trompera pas, si on a un peu de sens commun, par l'équivoque du mot de *belier*, qui signifie un animal, & un signe du Zodiaque. Au lieu que quand l'équivoque est venuë de l'erreur mesme des hommes qui ont confondu par méprise des idées differentes, comme dans le mot d'ame, il est difficile de s'en détromper, parce qu'on suppose que ceux qui se sont les premiers servis de ces mots les ont bien entendus; & ainsi nous nous contentons souvent de les prononcer, sans examiner jamais si l'idée que nous en avons est claire & distincte; & nous attribuons mesme à ce que nous nommons d'un mesme nom, ce qui ne convient qu'à des idées de choses incompatibles, sans nous appercevoir que cela ne vient que de ce que nous avons confondu deux choses differentes sous un mesme nom.

CHAPITRE XII.

Du remede à la confusion qui naist dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots ; où il est parlé de la necessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert & de la difference de la définition des choses d'avec la définition des noms.

LE meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se recontrent dans les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue, & de nouveaux mots qui ne soient attachez qu'aux idées que nous voulons qu'ils representent. Mais pour cela il n'est pas necessaire de faire de nouveaux sons, parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déja en usage, en les regardant comme s'ils n'avoient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils ayent, en designant par d'autres mots simples, & qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous les voulons appliquer. Comme si je veux prouver que nostre ame est immortelle, le mot d'ame estant équivoque, comme nous l'avons montré, fera naître aisément de la confusion dans ce que j'auray à dire : de sorte que pour l'éviter je regarderay le mot d'ame comme si c'estoit un son qui n'eût point encore de sens, & je l'appliqueray uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée, en disant, *j'appelle ame ce qui est en nous le principe de la pensée*

C'est ce qu'on appelle la définition du nom, *definitio nominis*, dont les Geometres se servent

si utilement, laquelle il faut bien distinguer de la définition de la chose, *definitio rei.*

Car dans la definition de la chose, comme peut estre celle-cy : *L'homme est un animal raisonnable : le temps est la mesure du mouvement*, on laisse au terme qu'on définit comme *homme* ou *temps* son idée ordinaire, dans laquelle on pretend que sont contenuës d'autres idées, comme *animal raisonnable*, ou *mesure du mouvement*; au lieu que dans la définition du nom, comme nous avons déja dit, on ne regarde que le son, & en suite on determine ce son à estre signe d'une idée que l'on designe par d'autres mots.

Il faut aussi prendre garde de ne pas confondre la définition de nom dont nous parlons icy, avec celle dont parlent quelques Philosophes, qui entendent par-là l'explication de ce qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue, ou selon son ethymologie. C'est dequoy nous pourrons parler en un autre endroit. Mais icy on ne regarde au contraire que l'usage particulier auquel celuy qui définit un mot veut qu'on le prenne pour bien concevoir sa pensée, sans se mettre en peine si les autres le prennent dans le mesme sens.

Et de-là il s'ensuit, 1. Que les définitions de noms sont arbitraires, & que celles des choses ne le sont point. Car chaque son estant indifferent de soy-mesme & par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis pour mon usage particulier, & pourvû que j'en avertisse les autres, de determiner un son à signifier précisément une certaine chose, sans mélange d'aucune autre. Mais il en est tout autrement de la définition des choses. Car il ne dépend point de la volonté des hommes, que les idées compren-

nent ce qu'ils voudroient qu'elles compriſſent; de ſorte que ſi en les voulant définir nous attribuons à ces idées quelque choſe qu'elles ne contiennent pas, nous tombons neceſſairement dans l'erreur.

Ainſi pour donner un exemple de l'un & de l'autre; ſi dépoüillant le mot *parallelograme* de toute ſignification je l'applique à ſignifier un triangle, cela m'eſt permis, & je ne commets en cela aucune erreur; pourvû que je ne le prenne qu'en cette ſorte; & je pourray dire alors qu'un parallelograme a trois angles égaux à deux droits; mais ſi laiſſant à ce mot la ſignification & ſon idée ordinaire, qui eſt de ſignifier une figure dont les coſtez ſont paralleles, je venois à dire que le parallelograme eſt une figure à trois lignes, parce que ce ſeroit alors une définition de choſe, elle ſeroit tres fauſſe, eſtant impoſſible qu'une figure à trois lignes ait ſes côtez paralleles.

Il s'enſuit en ſecond lieu, que les définitions des noms ne peuvent pas eſtre conteſtées par cela meſme qu'elles ſont arbitraires. Car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait donné à un ſon la ſignification qu'il dit luy avoir donnée; ny qu'il n'ait cette ſignification dans l'uſage qu'en fait cet homme, aprés nous en avoir avertis; mais pour les définitions des choſes, on a ſouvent droit de les conteſter, puis qu'elles peuvent eſtre fauſſes comme nous l'avons montré.

Il s'enſuit troiſiémement que toute définition de nom ne pouvant eſtre conteſtée, peut eſtre priſe pour principe; au lieu que les définitions des choſes ne peuvent point du tout eſtre priſes pour principes, & ſont de veritables propoſitions qui peuvent eſtre niées par ceux qui y trouveront quelque obſcurité, & par conſequent elles

ont

ont besoin d'estre prouvées comme d'autre propositions, & ne doivent point estre supposées, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles-mêmes comme des axiomes.

Neanmoins ce que je viens de dire, que la definition du nom peut estre prise pour principe, a besoin d'explication. Car cela n'est vray qu'à cause que l'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a designée ne puisse estre appellée du nom qu'on luy a donné; mais on n'en doit rien conclure à l'avantage de cette idée, ny croire pour cela seul qu'on luy a donné un nom, qu'elle signifie quelque chose de réel. Car par exemple, je puis definir le mot de *chimere*, en disant, j'appelle chimere ce qui implique contradiction. Et cependant il ne s'ensuivra pas de là que la chimere soit quelque chose. De mesme, si un Philosophe me dit, j'appelle pezanteur le principe interieur qui fait qu'une pierre tombe sans que rien la pousse, je ne contesteray pas cette definition, au contraire je la recevray volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire; mais je luy nieray que ce qu'il entend par ce mot de pezanteur soit quelque chose de réel, parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres.

J'ay voulu expliquer cecy un peu au long, parce qu'il y a deux grands abus qui se commettent sur ce sujet dans la Philosophie commune. Le premier est de confondre la definition de la chose avec la definition du nom, & d'attribuer à la premiere ce qui ne convient qu'à la derniere. Car ayant fait à leur fantaisie cent definitions non de nom mais de chose, qui sont tres-fausses, & qui n'expliquent point du tout la vraye nature des choses, ny les idées que nous en avons

naturellement, ils veulent ensuite que l'on considere ces définitions comme des principes que personne ne peut contredire, & si quelqu'un les leur nie, comme elles sont tres-niables, il pretendent qu'on ne merite pas de disputer avec eux.

Le 2. abus est, que ne se servant presque jamais de définition de noms, pour en oster l'obscurité & les fixer à de certaines idées designées clairement, ils les laissent dans leur confusion; d'où il arrive que la plufpart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots; & de plus qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair & de vray dans les idées confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur & de faux, ce qui se reconnoîtroit facilement si on avoit définy les noms. Ainsi les Philosophes croyent d'ordinaire que la chose du monde la plus claire est que le feu est chaud, & qu'une pierre est pezante, & que ce seroit une folie de le nier; & en effet ils le persuaderont à tout le monde, tant qu'on n'aura point définy les noms; mais en les définissant, on découvrira aisément si ce qu'on leur niera sur ce sujet est clair ou obscur. Car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud & par le mot de pezant. Que s'ils répondent que par chaud ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, & par pezant ce qui tombe en bas n'estant point soûtenu; ils ont raison de dire qu'il faut estre déraisonnable pour nier que le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pezante. Mais s'ils entendent par chaud ce qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons quand nous sentons de la chaleur, & par pezant ce qui a en soi un principe interieur qui le fait aller vers le centre, sans estre poussé par quoy-que

ce soit ; il sera facile alors de leur montrer que ce n'est point leur nier une chose claire, mais tres-obscure, pour ne pas dire tres-fausse, que de leur nier qu'en ce sens le feu soit chaud ; & qu'une pierre soit pezante ; parce qu'il est bien clair que le feu nous fait avoir le sentiment de chaleur par l'impression qu'il fait sur nostre corps; mais il n'est nullement claire que le feu ait rien en luy qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprés du feu. Et il est de mesme fort clair qu'une pierre descend en bas quand on la laisse ; mais il n'est nullement clair qu'elle y descende d'elle-mesme, sans que rien la pousse en bas.

Voilà donc la grande utilité de la définition des noms, de faire comprendre nettement dequoy il s'agit, afin de ne pas disputer inutilement sur des mots que l'un entend d'une façon & l'autre de l'autre, comme on fait si souvent, mesme dans les discours ordinaires.

Mais outre cette utilité il y en a encore une autre. C'est qu'on ne peut souvent avoir une idée distincte d'une chose, qu'en y employant beaucoup de mots pour la designer. Or il seroit importun, sur tout dans les livres de science, de repeter toûjours cette grande suite de mots. C'est pourquoy ayant fait comprendre la chose par tous ces mots, on attache à un seul mot l'idée qu'on a conceuë, qui par ce moyen tient lieu de toutes les autres. Ainsi ayant compris qu'il y a des nombres qui sont divisibles en deux également, pour éviter de repeter souvent tous ces termes, on donne un nom à cette proprieté, en disant ; j'appelle tout nombre qui est divisible en deux également, nombre pair. Cela fait voir que toutes les fois qu'on se sert du mot qu'on a définy,

a definy, il faut substituer mentalement la définition à la place du définy; & avoir cette définition si presente, qu'aussi-tost qu'on nomme par exemple le nombre pair, on entende précisément que c'est celuy qui est divisible en deux également, & que ces deux choses soient tellement jointes & inseparables dans la pensée, qu'aussi-tost que le discours en exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car ceux qui définissent les termes, comme font les Geometres avec tant de soin, ne le font que pour abreger le discours, que de si frequentes circumlocutions rendroient ennuyeux. *Ne assiduè circumloquendo moras faciamus*, comme dit S. Augustin; mais ils ne le font pas pour abreger les idées des choses dont ils discourent; parce qu'ils pretendent que l'esprit suppléera la définition entiere aux termes courts, qu'ils n'employent que pour éviter l'embarras que la multitude des paroles apporteroit.

CHAPITRE XIII.

Observations importantes touchant la définition des noms.

APrés avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms, & combien elles sont utiles & necessaires, il est important de faire quelques observations sur la maniere de s'en servir, afin de n'en pas abuser.

La 1. est, qu'il ne faut pas entreprendre de définir tous les mots, parce que souvent cela seroit inutile, & qu'il est mesme impossible de le faire. Je dis qu'il seroit souvent inutile de définir de certains noms. Car lors que l'idée que les hommes

mes ont de quelque chose est distincte, & que tous ceux qui entendent une langue forment la mesme idée en entendant prononcer un mot, il seroit inutile de le définir, puis qu'on a déja la fin de la définition, qui est que le mot soit attaché à une idée claire & distincte. C'est ce qui arrive dans les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la mesme idée, de sorte que les mots par lesquels on les signifie sont entendus de la mesme sorte par tous ceux qui s'en servent, ou s'ils y mélent quelquefois quelque chose d'obscur, leur principale attention neanmoins va toûjours à ce qu'il y a de clair; & ainsi ceux qui ne s'en servent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas sujet de craindre qu'ils ne soient pas entendus. Tels sont les mots *d'estre*, de *pensée*, *d'étenduë*, *d'égalité*, de *durée* ou de *temps*, & autres semblables. Car encore que quelques-uns obscurcissent l'idée du temps par diverses propositions qu'ils en forment, & qu'ils appellent définitions, comme que le temps est la mesure du mouvement selon l'anteriorité & la posteriorité; neanmoins ils ne s'arrestent pas eux-mesmes à cette définition, quand ils entendent parler du temps, & n'en conçoivent autre chose que ce que naturellement tous les autres en conçoivent. Et ainsi les sçavans & les ignorans entendent la mesme chose, & avec la meime facilité, quand on leur dit qu'un cheval est moins de temps à faire une lieuë, qu'une tortuë.

Je dis de plus qu'il seroit impossible de définir tous les mots. Car pour définir un mot on a necessairement besoin d'autres mots qui designent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot; & si on vouloit encore définir les mots dont on se seroit servy pour l'explication de celuy-là, on en auroit

encore besoin d'autres, & ainsi à l'infiny. Il faut donc necessairement s'arrester à des termes primitifs qu'on ne définisse point: & ce seroit un aussi grand defaut de vouloir trop définir, que de ne pas assez définir, parce que par l'un & par l'autre on tomberoit dans la confusion que l'on pretend éviter.

La seconde observation est, qu'il ne faut point changer les définitions déja receuës, quand on n'a point sujet d'y trouver à redire, car il est toûjours plus facile de faire entendre un mot lorsque l'usage déja receu, au moins parmy les sçavans, l'a attaché à une idée, que lors qu'il l'y faut attacher de nouveau, & le détacher de quelqu'autre idée avec laquelle on a accoûtumé de le joindre. C'est pourquoy ce seroit une faute de changer les définitions receuës par les Mathematiciens, si ce n'est qu'il y en eût quelqu'une d'embroüillée, & dont l'idée n'auroit pas esté designée assez nettement comme peut estre celle de l'angle & de la proportion dans Euclide.

La troisiéme observation est, que quand on est obligé de définir un mot, on doit autant que l'on peut, s'accommoder à l'usage, en ne donnant pas aux mots des sens tout-à-fait éloignez de ceux qu'ils ont, & qui pourroient mesme estre contraires à leur ethymologie; comme qui diroit, j'appelle parallelograme une figure terminée par trois lignes; mais se contentant pour l'ordinaire de dépoüiller les mots qui ont deux sens de l'un de ces sens, pour l'attacher uniquement à l'autre. Comme la chaleur signifiant dans l'usage commun, & le sentiment que nous avons, & une qualité que nous nous imaginons dans le feu tout à fait semblable à ce que nous sentons: pour éviter

ter cette ambiguité ; je puis me servir du nom de chaleur, en l'appliquant à l'une de ces idées, & le détachant de l'autre ;comme si je dis, j'appelle chaleur le sentiment que j'ay quand je m'approche du feu, & donnant à la cause de ce sentiment ou un nom tout-à-fait different, comme seroit celuy d'ardeur, ou ce mesme nom avec quelque addition qui le détermine & qui le distingue de chaleur prise pour le sentiment, comme qui diroit chaleur virtuelle.

La raison de cette observation est, que les hommes ayant une fois attaché une idée à un mot, ne s'en défont pas facilement ; & ainsi leur ancienne idée revenant toûjours, leur fait aisément oublier la nouvelle que vous leur voulez donner en définissant ce mot : de sorte qu'il seroit plus facile de les accoûtumer à un mot qui ne signifieroit rien du tout, comme qui diroit, j'appelle bara une figure terminée par trois lignes ; que de les accoûtumer à dépoüiller le mot de *parallelograme* de l'idée d'une figure dont les costez opposez sont paralleles, pour luy faire signifier une figure dont les costez ne peuvent estre paralleles.

C'est un defaut dans lequel sont tombez tous les Chymistes, qui ont pris plaisir de changer les noms à la pluspart des choses dont ils parlent, sans aucune utilité, & de leur en donner qui signifient déja d'autres choses qui n'ont nul veritable rapport avec les nouvelles idées ausquelles ils les lient. Ce qui donne même lieu à quelques uns de faire des raisonnemens ridicules, comme est celuy d'une personne qui s'imaginant que la peste estoit un mal saturnien, pretendoit qu'on avoit guery des pestiferez en leur pendant au col un morceau de plomb, que les Chymistes appellent Saturne,

Saturne, sur lequel on avoit gravé un jour de Samedy, qui porte aussi le nom de Saturne, la figure dont les Astronomes se servent pour marquer cette Planette, comme si des rapports arbitraires & sans raison entre le plomb & la Planette deSaturne, & entre cette mesme Planette & le jour du Samedy, & la petite marque dont on la designe, pouvoient avoir des effets réels, & guerrir effectivement des maladies.

Mais ce qu'il y a de plus insuporrtable dans ce langage des Chymistes, est la prophanation qu'ils font des plus sacrez mysteres de la Religion, pour servir de voile à leurs pretendus secrets, jusques là mesme qu'il y en a qui ont passé jusques à ce point d'impieté, que d'appliquer ce que l'Ecriture dit des vrais Chrétiens, qu'ils sont la race choisie, le Sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, & qu'il a appellé des tenebres à son admirable lumiere, à la chimerique Confrerie des Rosecrois, qui sont selon eux, des Sages qui sont parvenus à l'immortalité bien-heureuse, ayant trouvé le moyen par la pierre philosophale de fixer leur ame dans leurs corps, dautant, disent-ils, qu'il n'y a point de corps plus fixe & plus incorruptible que l'or. On peut voir ces réveries & beaucoup d'autres semblables dans l'Examen qu'a fait M. Gassendy de la Philosophie de Flud, qui font voir qu'il n'y a gueres de plus mauvais carractere d'esprit que celuy de ces écrivains enigmatiques, qui s'imaginent que les pensées les moins solides, pour ne pas dire les plus fausses & les plus impies, passeront pour de grands mysteres, estant revêtuës des manieres de parler inintelligibles au commun des hommes.

CHA-

Chapitre XIV.

D'une autre sorte de définitions de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.

Tout ce que nous avons dit des définitions de noms, ne se doit entendre que de celles où l'on définit les mots dont on se sert en particulier : & c'est ce qui les rend libres & arbitraires, parce qu'il est permis à chacun de se servir de tel son qu'il luy plaist pour exprimer ses idées, pourveu qu'il en avertisse. Mais comme les hommes ne sont maistres que de leur langage, & non pas de celuy des autres, chacun a bien droit de faire un dictionnaire pour soy ; mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ny d'expliquer leurs paroles par les significations particulieres qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoy quand on n'a pas dessein de faire connoitre simplement en quel sens on prend un mot ; mais qu'on pretend expliquer celuy auquel il est communément pris, les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires ; mais elles sont liées & astreintes à representer non la verité des choses ; mais la verité de l'usage, & on les doit estimer fausses, si elles n'expriment pas veritablement cét usage, c'est à dire, si elles ne joignent pas aux sons les mesmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent. Et c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement exemptes d'estre contestées, puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes.

Or quoy que ces sortes de définitions de mots sem-

semblent estre le partage des Grammairiens, puisque ce sont celles qui composent les Dictionnaires, qui ne sont autre chose que l'explication des idées que les hommes sont convenus de lier à certains sons, neanmoins l'on peut faire sur ce sujet plusieurs reflexions tres-importantes pour l'exactitude de nos jugemens.

La premiere, qui sert de fondement aux autres, est que les hommes ne considerent pas souvent toute la signification des mots, c'est à dire que les mots signifient souvent plus qu'il ne semble, & que lors qu'on en veut expliquer la signification, on ne represente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit.

Car signifier dans un son prononcé ou écrit, n'est autre chose qu'exciter une idée liée à ce son dans nostre esprit en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or il arrive souvent qu'un mot outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeller accessoires, ausquelles on ne prend pas garde, quoyque l'esprit en reçoive l'impression.

Par exemple, si l'on dit à une personne, Vous en avez menty, & que l'on ne regarde que la signification principale de cette expression, c'est la mesme chose que si on luy disoit; Vous sçavez le contraire de ce que vous dites. Mais outre cette signification principale, ces paroles emportent dans l'usage une idée de mépris & d'outrage, & elles font croire que celuy qui nous les dit ne se soucie pas de nous faire injure, ce qui les rend injurieuses & offençantes.

Quelquefois ces idées accessoires ne sont pas attachées aux mots par un usage commun; mais elles

elles y sont seulement jointes par celuy qui s'en sert. Et ce sont proprement celles qui sont excitées par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, & par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles une infinité d'idées, qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvemens, des jugemens, & des opinions de celuy qui parle.

C'est pourquoy si celuy qui disoit qu'il falloit prendre la mesure du ton de sa voix, des oreilles de celuy qui écoute, vouloit dire qu'il suffit de parler assez haut pour se faire entendre, il ignoroit une partie de l'usage de la voix, le ton signifiant souvent autant que les paroles mesmes. Il y a voix pour instruire, voix pour flater, voix pour reprendre: Souvent on ne veut pas seulement qu'elle arrive jusques aux oreilles de celuy à qui on parle, mais on veut qu'elle le frappe & qu'elle le perce; & personne ne trouveroit bon qu'un laquais que l'on reprend un peu fortement, répondit, Monsieur, parlez plus bas, je vous entens bien: parce que le ton fait partie de la reprimende, & est necessaire pour former dans l'esprit l'idée que l'on veut y imprimer.

Mais quelquefois ces idées accessoires sont attachées aux mots mesmes, parce qu'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent. Et c'est ce qui fait qu'entre des expressions qui semblent signifier la mesme chose, les unes sont injurieuses, les autres douces, les autres modestes, les autres impudentes, les unes honnestes, & les autres deshonnestes: parce qu'outre cette idée principale en quoy elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées qui

qui sont cause de cette diversité.

Cette remarque peut servir à découvrir une injustice assez ordinaire à ceux qui se plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui est de changer les substantifs en adjectifs : de sorte que si l'on les a accusez d'ignorance ou d'imposture, ils disent qu'on les a appellez ignorans ou imposteurs ; ce qui n'est pas raisonnable ; ces mots ne signifiant pas la mesme chose. Car les mots adjetifs d'ignorant ou d'imposteur, outre la signification du defaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée de mépris, au lieu que ceux d'ignorance & d'imposture marquent la chose telle qu'elle est, sans l'aigrir ny l'adoucir ; & l'on en pourroit trouver d'autres qui signifieroient la mesme chose d'une maniere qui enfermeroit de plus une idée adoucissante, & qui témoigneroit qu'on desire épargner celuy à qui on fait ces reproches. Et ce sont ces manieres que choisissent les personnes sages & moderées, à moins qu'ils n'ayent quelque raison particuliere d'agir avec plus de force.

C'est encore par là qu'on peut reconnoistre la difference du stile simple & du stile figuré ; & pourquoy les mesmes pensées nous paroissent beaucoup plus vives quand elles sont exprimées par une figure, que si elles estoient renfermées dans des expressions toutes simples. Car cela vient de ce que les expressions figurées signifient outre la chose principale, le mouvement & la passion de celuy qui parle, & impriment ainsi l'une & l'autre idée dans l'esprit, au lieu que l'expression simple ne marque que la verité toute nuë.

Par exemple, si ce demy vers de Virgile : *Usque adeone mori miserum est !* estoit exprimé simplement & sans figure de cette sorte : *Non est*

est usque adeo mori miserum : Il est sans doute qu'il auroit beaucoup moins de force. Et la raison en est, que la premiere expression signifie beaucoup plus que la seconde. Car elle n'exprime pas seulement cette pensée, que la mort n'est pas un si grand mal que l'on croit; mais elle represente de plus l'idée d'un homme qui se roidit contre la mort, & qui l'envisage sans effroy : image beaucoup plus vive que n'est la pensée mesme à laquelle elle est jointe. Ainsi il n'est pas étrange qu'elle frape davantage, parce que l'ame s'instruit par les images des véritez; mais elle ne s'émeut guere que par l'image des mouvemens.

Si vis me flere, dolendum est
Primum ipse tibi.

Mais comme le stile figuré signifie ordinairement avec les choses les mouvemens que nous ressentons en les concevant & en parlant, on peut juger par là de l'usage que l'on en doit faire, & qu'ils sont les sujets ausquels il est propre. Il est visible qu'il est ridicule de s'en servir dans les matieres purement speculatives, que l'on regarde d'un œil tranquille, & qui ne produisent aucun mouvement dans l'esprit. Car puisque les figures expriment les mouvemens de nostre ame, celles que l'on mesle en des sujets où l'ame ne s'émeut point, sont des mouvemens contre la nature, & des especes de convulsions : C'est pourquoy il n'y a rien de moins agreable que certains Predicateurs qui s'écrient indifferemment sur tout, & qui ne s'agitent pas moins sur des raisonnemens Philosophiques, que sur les veritez les plus étonnantes & les plus necessaires pour le salut.

Et au contraire, lorsque la matiere que l'on trait-

traitte est telle qu'elle nous doit raisonnablement toucher, c'est un defaut d'en parler d'une maniere seiche, froide, & sans mouvement, parce que c'est un defaut de n'estre pas touché de ce qu'on l'on doit.

Ainsi les veritez divines n'estant pas proposées simplement pour estre connuës; mais beaucoup plus pour estre aimées; reverées, & adorées par les hommes; il est sans doute que la maniere noble, élevée & figurée dont les Saints Peres les ont traitées, leur est bien plus proportionnée qu'un stile simple & sans figure comme celuy des Scholastiques, puisqu'elle ne nous enseigne pas seulement ces veritez, mais qu'elle nous represente aussi les sentimens d'amour & de reverence, avec lesquels les Peres en ont parlé; & que portant ainsi dans nostre esprit l'image de cette sainte disposition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une semblable: au lieu que le stile Scholastique estant simple, & ne contenant que les idées de la verité toute nuë, est moins capable de produire dans l'ame les mouvemens de respect & d'amour que l'on doit avoir pour les veritez Chrétiennes: ce qui le rend en ce point non seulement moins utile; mais aussi moins agreable, le plaisir de l'ame consistant plus à sentir des mouvemens, qu'à acquerir des connoissances.

Enfin, c'est par cette mesme remarque qu'on peut resoudre cette question celebre entre les anciens Philosophes; s'il y a des mots deshonnétes; & que l'on peut refuter les raisons des Stoïciens, qui vouloient qu'on se pût servir indifferemment des expressions qui sont estimées ordinairement infames & impudentes.

Ils pretendent, dit Ciceron dans une lettre qu'il a faite

a faite sur ce sujet, qu'il n'y a point de paroles sales ny honteuses. Car ou l'infamie (disent-ils) vient des choses, ou elle est dans les paroles. Elle ne vient pas simplement des choses, puis qu'il est permis de les exprimer en d'autres paroles qui ne passent point pour deshonnestes. Elle n'est pas aussi dans les paroles considerées comme sons; puis qu'il arrive souvent, comme Ciceron le montre, qu'un mesme son signifiant diverses choses, & estant estimé deshonneste dans une signification, ne l'est point en une autre.

Mais tout cela n'est qu'une vaine subtilité, qui ne naist que de ce que les Philosophes n'ont pas assez consideré ces idées accessoires que l'esprit joint aux idées principales des choses. Car il arrive de là, qu'une mesme chose peut estre exprimée honnestement par un son, & deshonnestement par un autre, si l'un de ces sons y joint quelqu'autre idée qui en couvre l'infamie, & si l'autre au contraire la presente à l'esprit d'une maniere impudente. Ainsi les mots d'adultere, d'inceste, de peché abominable, ne sont pas infames, quoy qu'ils representent des actions tres-infames; parce qu'ils ne les representent que couvertes d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes: de sorte que ces mots signifient plûtost le crime de ces actions, que les actions mesmes: au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, & plûtost comme plaisantes que comme criminelles, & qui y joignent même une idée d'impudence & d'effronterie. Et ce sont ces mots-là qu'on appelle infames & deshonnestes.

Il en est de mesme de certains tours par lesquels on exprime honnestement des actions; qui

quoy que legitimes tiennent quelque chose de la corruption de la nature. Car ces tours sont en effet honnestes, parce qu'ils n'expriment pas simplement ces choses; mais aussi la disposition de celuy qui en parle de cette sorte, & qui témoigne par sa retenuë qu'il les envisage avec peine, & qu'il les couvre autant qu'il peut & aux autres & à soy-mesme. Au lieu que ceux qui en parleroient d'une autre maniere, feroient paroistre qu'ils prendroient plaisir à regarder ces sortes d'objets; & ce plaisir estant infame, il n'est pas étrange que les mots qui impriment cette idée soient estimez contraires à l'honnesteté.

C'est pourquoy il arrive aussi quelquefois qu'un mesme mot est estimé honneste en un temps, & honteux en un autre. Ce qui a obligé les docteurs Hebreux de substituer en certains endroits de la Bible des mots Hebreux à la marge, pour estre prononcez par ceux qui la liroient au lieu de ceux dont l'Ecriture se sert. Car cela vient de ce que ces mots, lors que les Prophetes, s'en sont servis, n'étoient point déshonnêtes, parce qu'ils estoient liez avec quelque idée qui faisoit regarder ces objets avec retenuë & avec pudeur; mais depuis, cette idée en ayant esté separée, & l'usage y en ayant joint un autre d'impudence & d'effronterie, ils sont devenus honteux: & c'est avec raison que pour ne frapper pas l'esprit de cette mauvaise idée, les Rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible; quoy qu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

Ainsi c'estoit une mauvaise défense à un Auteur que la profession Religieuse obligeoit à une exacte modestie, & à qui on avoit reproché avec raison de s'estre servy d'un mot peu hon-

ne-

neste pour signifier un lieu infame, d'alleguer que les Peres n'avoient pas fait difficulté de se servir de celuy de *lupanar*, & qu'on trouvoit souvent dans leurs écrits les mots de *meretrix*, de *leno*, & d'autres qu'on auroit peine à souffrir en nostre langue. Car la liberté avec laquelle les peres se sont servis de ces mots, luy devoit faire connoistre qu'ils n'estoient pas estimez honteux de leur temps, c'est à dire, que l'usage n'y avoit pas joint cette idée d'effronterie qui les rend infames: & il avoit tort de conclure de là qu'il luy fust permis de se servir de ceux qui sont estimez deshonnestes en nostre langue; parce que ces mots ne signifient pas en effet la mesme chose que ceux dont les Peres se sont servis, puisqu'outre l'idée principale en laquelle ils conviennent, ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit, & qui tient quelque chose du libertinage & de l'impudence.

Ces idées accessoires estant donc si considerables, & diversifiant si fort les significations principales, il seroit utile que ceux qui font des Dictionnaires les marquassent, & qu'ils avertissent, par exemple, des mots qui sont injurieux, civils, aigres, honnestes, des-honnestes; ou plutost qu'ils retranchassent entierement ces derniers, estant toûjours plus utile de les ignorer que de les sçavoir.

CHAPITRE XV.

Des idées que l'esprit ajoûte à celles qui sont precisément signifiées par les mots.

ON peut encore comprendre sous le mot d'idées accessoires, une autre sorte d'idée que

l'esprit ajoûte à la signification précise des termes par une raison particuliere. C'est qu'il arrive souvent qu'ayant conçu cette signification précise qui répond au mot, il ne s'y arreste pas quand elle est trop confuse & trop generale. Mais portant sa veuë plus loin, il en prend occasion de considerer encore dans l'objet qui luy est representé, d'autres attributs & d'autres faces, & de le concevoir ainsi par des idées plus distinctes.

C'est ce qui arrive particulierement dans les pronoms demonstratifs, quand au lieu du nom propre, on se sert du neutre *hoc*, cecy, car il est claire que cecy signifie cette chose, & que *hoc*, signifie *hæc res*, *hoc negotium*. Or le mot de chose, *res*, marque un attribut tres-general & tres-confus de tout objet, n'y ayant que le neant à quoy on ne puisse appliquer le mot de chose.

Mais comme le pronom demonstratif *hoc*, ne marque pas simplement la chose en elle-mesme, & qu'il la fait concevoir comme presente, l'esprit n'en demeure pas à ce seul attribut de chose; il y joint d'ordinaire quelques autres attributs distincts: ainsi quand l'on se sert du mot de cecy, pour monstrer un diamant, l'esprit ne se contente pas de le concevoir comme une chose presente, mais il y ajoûte les idées de corps dur & éclatant qui a une telle forme.

Toutes ces idées tant la premiere & principale que celle que l'esprit y ajoûte, s'excitent par le mot de *hoc* appliqué à un diamant. Mais elles ne s'y excitent pas de la mesme maniere; car l'idée de l'attribut de chose presente s'y excite comme la propre signification du mot, & ces autres s'excitent comme des idées que l'esprit concoit liées & identifiées avec cette premiere & prin-

& principale idée, mais qui ne sont pas marquées précisement par le pronom *hoc*. C'est pourquoy selon que l'on employe le térme de *hoc* en des matieres differentes, les additions sont differentes. Si je dis *hoc* en montrant un diamant, ce terme signifiera toûjours *cette chose*, mais l'esprit y supléera & ajoûtera qui est un diamant, qui est un corps dur & éclatant : si c'est du vin, l'esprit y ajoûtera les idées de la liquidité, du goust & de la couleur du vin, & ainsi des autres choses.

Il faut donc bien distinguer ces idées ajoûtées, des idées signifiées ; car quoy-que les unes & les autres se trouvent dans un mesme esprit, elles ne s'y trouvent pas de la mesme sorte. Et l'esprit qui ajoûte ces autres idées plus distinctes, ne laisse pas de concevoir que le terme de *hoc*, ne signifie de soy-mesme qu'une idée confuse, qui quoy-que jointe à des idées plus distinctes demeure toûjours confuse.

C'est par là qu'il faut démeler une chicane importune que les Ministres ont renduë celebre, & sur laquelle ils fondent leur principal argument pour établir leur sens de figure dans l'Eucharistie, & l'on ne doit pas s'étonner que nous nous servions icy de cette remarque pour éclaircir cet argument, puis qu'il est plus digne de la Logique que de la Theologie.

Leur pretention est, que dans cette proposition de Jesus-Christ *Cecy est mon Corps*, le mot de *cecy* signifie le Pain. Or disent-ils, le Pain ne peut estre réellement le Corps de Jesus-Christ, donc la proposition de Jesus-Christ ne signifie point *cecy est réellement mon Corps*.

Il n'est pas question d'examiner icy la mineure, & d'en faire voir la fausseté, on l'a fait ail-

ailleurs, & il ne s'agit que de la majeure par laquelle ils soûtiennent que le mot de *ceci* signifie le Pain ; & il n'y a qu'à leur dire sur cela selon le principe que nous avons étably, que le mot de *Pain* marquant une idée distincte, n'est point précisément ce qui répond au terme de *hoc* qui ne marque que l'idée confuse de chose presente, mais qu'il est bien vray que Jesus-Christ en prononçant ce mot, & ayant en mesme-temps appliqué ses Apôtres au Pain qu'il tenoit entre ses mains, ils ont vray-semblablement ajoûté à l'idée confuse de *chose presente* signifiée par le terme de *hoc*, l'idée distincte de Pain, qui estoit seulement excitée, & non précisément signifiée par ce terme.

Ce n'est que le manque d'attention à cette distinction necessaire entre les idées excitées, & les idées précisément signifiées, qui fait tout l'embarras des Ministres. Ils font mille efforts inutiles pour montrer que Jesus-Christ montrant du Pain, & les Apôtres le voyant & y estant appliquez par le terme de *hoc*, ils ne pouvoient pas ne pas concevoir du Pain : on leur accorde qu'ils conçurent apparemment du Pain, & qu'ils eurent sujet de le concevoir ; il ne faut point tant faire d'efforts pour cela : il n'est pas question s'ils conçurent du Pain, mais comment ils le conçurent.

Et c'est sur quoy on leur dit que s'ils conçurent c'est à dire s'ils eurent dans l'esprit l'idée distincte de Pain, ils ne l'eurent pas comme signifiée par le mot de *hoc*, ce qui est impossible, puisque ce terme ne signifiera jamais qu'une idée confuse, mais ils l'eurent comme une idée ajoûtée à cette idée confuse & excitée par les circonstances.

On verra dans la suite l'importance de cette remarque. Mais il est bon d'ajoûter icy que cette

cette distinction est si indubitable, que lors même qu'ils entreprennent de prouver que le terme de *cecy* signifie du Pain, ils ne font autre chose que l'établir. *Cecy*, dit un Ministre, qui a parlé le dernier sur cette matiere *ne signifie pas seulement cette chose presente, mais cette chose presente que vous sçavez qui est du Pain.* Qui ne voit dans cette proposition que ces termes, *que vous sçavez qui est du Pain*, sont bien ajoûtez au *mot de chose presente* par une proposition incidente, mais ne sont pas signifiez précisément par le mot *de chose presente*, le sujet d'une proposition ne signifiant pas la proposition entiere: & par consequent dans cette proposition qui a le mesme sens, *cecy que vous sçavez qui est du Pain*, le mot de Pain est bien ajoûté au mot de *cecy*, mais n'est pas signifié par le mot de *cecy*.

Mais qu'importe, diront les Ministres, que le mot de *cecy* signifie précisément le Pain, pourvu qu'il soit vray que les Apôtres conçurent que ce que Jesus Christ appelle *cecy* estoit du Pain.

Voicy à quoy cela importe, c'est que le terme de *cecy* ne signifiant de soy-mesme que l'idée précise de *chose presente*, quoy-que déterminée au Pain par les idées distinctes que les Apôtres y ajoûterent, demeura toûjours capable d'une autre determination & d'estre lié avec d'autres idées, sans que l'esprit s'aperçût de ce changement d'objet. Et ainsi quand Jesus-Christ prononça de *cecy*; que c'estoit son Corps, les Apôtres n'eurent qu'à retrancher l'addition qu'ils y avoient faite par les idées distinctes de Pain, & retenant la mesme idée de *chose presente*, ils conçurent aprés la proposition de Jesus Christ achevée que cette chose presente estoit mainte-

nant le corps de Jesus-Christ; ainsi ils lierent le mot de *hoc*, *cecy*, qu'ils avoient joint au Pain par une proposition incidente, avec l'attribut de Corps de Jesus-Christ. L'attribut de Corps de Jesus-Christ, les obligea bien de retrancher les idées ajoûtées, mais il ne leur fit point changer l'idée précisement marquée par le mot de *hoc*, & ils conçurent simplement que c'estoit le Corps de Jesus-Christ. Voila tout le mystere de cette proposition qui ne naist pas de l'obscurité des termes, mais du changement operé par Jesus-Christ, qui fit que ce sujet *hoc* a eu deux differentes déterminations au commencement & à la fin de la proposition, comme nous l'expliquerons dans le second Livre en traittant de l'unité de confusion dans les sujets.

SECONDE PARTIE. DE LA LOGIQUE

Contenant les reflexions que les hommes ont faites sur leurs jugemens.

CHAPITRE PREMIER.

Des Mots par rapport aux Propositions.



OMME nous avons dessein d'expliquer icy les diverses remarques que les hommes ont faites sur leurs jugemens, & que ces jugemens sont des propositions qui sont composées de diverses parties : Il faut commencer par l'explication de ces parties, qui sont principalement les Noms, les Pronoms, & les Verbes.

Il est peu important d'examiner si c'est à la Grammaire ou à la Logique d'en traitter, & il est plus court de dire que tout ce qui est utile à la fin de chaque art luy appartient, soit que la connoissance luy en soit particuliere, soit qu'il y ait aussi d'autres arts & d'autres sciences qui s'en servent.

Or certainement il est de quelque utilité pour la fin de la Logique, qui est *de bien penser*, d'entendre les divers usages des sons qui sont destinez à signifier les idées, & que l'esprit a de coûtume d'y lier si étroitement que l'une ne se conçoit gueres sans l'autre; en sorte que l'i-

dée de la chose excite l'idée du son, & l'idée du son celle de la chose.

On peut dire en general sur ce sujet, que les mots sont des sons distincts & articulez, dont les hommes ont fait des signes pour marquer ce qui se passe dans leur esprit.

Et comme ce qui s'y passe se reduit à concevoir, juger, raisonner & ordonner, ainsi que nous l'avons déja dit, les mots servent à marquer toutes ces operations; & pour cela on en a inventé principalement de trois sortes qui y sont essentiels, dont nous nous contenterons de parler, sçavoir les Noms, les Pronoms & les Verbes qui tiennent la place des Noms, mais d'une maniere differente; & c'est ce qu'il faut expliquer icy plus en détail.

DES NOMS.

Les objets de nos pensées estant, comme nous avons déja dit, ou des choses ou des manieres de choses: Les mots destinez à signifier tant les choses que les manieres, s'appellent *Noms*.

Ceux qui signifient les choses, s'appellent Noms substantifs, comme *terre*, *soleil*. Ceux qui signifient les manieres, en marquant en même temps le sujet auquel elles conviennent, s'appellent *Noms adjectifs*, comme *bon*, *juste rond*.

C'est pourquoy quand par une abstraction de l'esprit on conçoit ces manieres sans les rapporter à un certain sujet, comme elles subsistent alors en quelque sorte dans l'esprit par elles-mesmes; elles s'expriment par un mot substantif, comme *sagesse*, *blancheur*, *couleur*.

Et au contraire, quand ce qui est de soy-même substance & chose vient à estre conçu par rapport à quelque sujet, les mots qui les signi-

fient

fient en cette maniere, deviennent adjectifs, comme *humain*, *charnel*; &c. en dépouillant ces adjectifs formez des Noms de substance de leur rapport, on en fait de nouveaux substantifs; ainsi aprés avoir formé du mot substantif *homme* l'adjectif *humain*, on forme de l'adjectif *humain* le substantif *humanité*.

Il y a des Noms qui passent pour substantifs en Grammaire, qui sont des veritables adjectifs, comme *Roy*, *Philosophe*, *Medecin*, puisqu'ils marquent une maniere d'estre ou mode dans un sujet. Mais la raison pourquoy ils passent pour substantifs, c'est que comme ils ne conviennent qu'à un seul sujet, on sous-entend toûjours cét unique sujet sans qu'il soit besoin de l'exprimer.

Par la même raison ces mots *le rouge*, *le blanc*, &c. sont veritables adjectifs, parce que le rapport est marqué; mais la raison pourquoy on n'exprime pas le substantif auquel ils se rapportent, c'est que c'est un substantif general qui comprend tous les sujets de ces modes, & qui est par là unique dans cette generalité. Ainsi *le rouge*, c'est toute chose rouge, *le blanc*, toute chose blanche; ou comme l'on dit en Geometrie, c'est une chose rouge *quelconque*.

Les adjectifs ont donc essentiellement deux significations; l'une distincte, qui est celle du mode ou maniere; l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais quoyque la signification du mode soit plus distincte, elle est pourtant indirecte; & au contraire, celle du sujet, quoyque confuse, est directe. Le mot de *blanc*, *candidum*, signifie directement, mais confusément, le sujet; & indirectement, quoyque distinctement, *la blancheur*.

DES PRONOMS.

L'usage des Pronoms est de tenir la place des Noms, & de donner moyen d'en éviter la repetition qui est ennuyeuse. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'en tenant la place des Noms ils fassent entierement le même effet sur l'esprit. Cela n'est nullement vray ; au contraire, ils ne remedient au dégoust de la repetition que parce qu'ils ne representent les Noms que d'une maniere confuse. Les Noms découvrent en quelque sorte les choses à l'esprit, & les Pronoms les presentent comme voilées, quoyque l'esprit sente pourtant que c'est la même chose que celle qui est signifiée par les Noms. C'est pourquoy il n'y a point d'inconvenient que le Nom & le Pronom soient joints ensemble : *Tu Phædria, Ecce ego Joannes.*

DES DIVERSES SORTES DE PRONOMS.

Comme les hommes ont reconnu qu'il étoit souvent inutile & de mauvaise grace de se nommer soy-même, ils ont introduit le Pronom de la premiere personne pour mettre en la place de celuy qui parle: *Ego, moy, je*, pour n'estre pas obligez de nommer celuy à qui on parle, ils ont trouvé bon de le marquer par un mot qu'ils ont appellé Pronom de la 2. personne, *toy* ou *vous*.

Et pour n'estre pas obligez de repeter les Noms des autres personnes & des autres choses dont on parle, ils ont inventé les Pronoms de la troisiéme personne, *ille, illa, illud*, entre lesquels il y en a qui marquent, comme au doigt, la chose dont on parle, & qu'à cause de cela on nomme demonstratifs *hic, iste, celuy-cy, celuy-là.*

Il y en a aussi un qu'on nomme Reciproque, parce qu'il marque un rapport d'une chose à soy-même.

même. C'est le Pronom *sui*, *sibi*, *se*, *Caton s'est tué*.

Tous les Pronoms ont cela de commun comme nous avons déja dit, qu'ils marquent confusément le Nom dont ils tiennent la place. Mais il y a cela de particulier dans le Neutre de ces Pronoms *illud*, *hoc*, lorsqu'il est mis absolument, c'est à dire, sans nom exprimé, qu'au lieu que les autres genres *hic*, *hæc*, *ille*, *illa*, se peuvent rapporter & se rapportent presque toûjours à des idées distinctes qu'ils ne marquent neanmoins que confusément; *illum expirantem flammas* c'est à dire, *illum Ajacem*: *His ego nec metas, rerum, nec tempora ponam*, c'est à dire, *Romanis*. Le Neutre au contraire se rapporte toûjours à un nom general & confus: *hoc erat in votis*, c'est à dire, *hæc res*, *hoc negotium erat in votis*: *hoc erat alma parens*, &c. Ainsi il y a une double confusion dans le Neutre, sçavoir celle du Pronom, dont la signification est toûjours confuse, & celle du mot *negotium chose*, qui est encore aussi generale & aussi confuse.

DU PRONOM RELATIF.

Il y a encore un autre Pronom qu'on appelle Relatif, *qui*, *quæ*, *quod*, *qui*, *lequel*, *laquelle*,.

Ce Pronom Relatif a quelque chose de commun avec les autres Pronoms, & quelque chose de propre.

Ce qu'il a de commun, est qu'il se met au lieu du nom, & en excite une idée confuse.

Ce qu'il a de propre, est que la proposition dans laquelle il entre, peut faire partie du sujet ou de l'attribut d'une proposition, & former ainsi une de ces propositions adjoûtées ou incidentes, dont nous parlerons plus bas avec plus

plus d'étenduë, Dieu *qui est bon*, le monde *qui est visible.*

Je suppose icy qu'on entend ces termes de sujet & d'attribut des propositions quoy-qu'on ne les ait pas encore expliquées expressément, parce qu'ils sont si communs qu'on les entend ordinairement avant que d'avoir étudié la Logique: Ceux qui ne les entendroient pas, n'auront qu'à recourir au lieu où l'on en marque le sens.

On peut resoudre par là cette question, quel est le sens precis du mot *que* lorsqu'il suit un Verbe, & qu'il semble ne se rapporter à rien. *Jean répondit qu'il n'estoit pas le Christ. Pilate dit qu'il ne trouvoit point de crime en Jesus-Christ.*

Il y en a qui en veulent faire un Adverbe aussi bien que du mot *quod* que les Latins prennent quelquefois au mesme sens qu'a nostre *que* François, quoy que rarement: *Non tibi objicio quod hominem spoliasti*, dit Ciceron.

Mais la verité est que les mots *que*, *quod* ne sont autre chose que le Pronom Relatif, & qu'ils en conservent le sens.

Ainsi dans cette proposition, *Jean répondit qu'il n'estoit pas le Christ*, ce *que* conserve l'usage de lier une autre proposition, sçavoir, *n'estoit pas le Christ*, avec l'attribut enfermé dans le mot de *répondit*, qui signifie *fuit respondens.*

L'autre usage, qui est de tenir la place du nom & de s'y rapporter, y paroît à la verité beaucoup moins; ce qui a fait dire à quelques personnes habiles que ce *que* en estoit entierement privé dans cette occasion. On pourroit dire neanmoins qu'il le retient aussi. Car en disant que *Jean répondit*, on entend *qu'il fit une réponse*, &

& c'est à cette idée confuse *de réponse* que se rapporte ce *que*. De mesme quand Ciceron dit : *Non tibi objicio quod hominem spoliasti.* Le *quod* se rapporte à l'idée confuse de *chose objectée*, formée par le mot d'*objicio*. Et cette *chose objectée* conçuë d'abord confusément, est ensuite particularisée par la proposition incidente, liée par le *quod*. *Quod hominem spoliasti.*

On peut remarquer la mesme chose dans ces questions : *Je suppose que vous serez sage. Je vous dis que vous avez tort:* Ce terme, *je dis*, fait concevoir d'abord confusément une *chose dite*; & c'est à cette *chose dite* que se rappporte le *que*. *Je dis que*, c'est à dire, *Je dis une chose qui est.* Et qui dit de mesme, *Je suppose*, donne l'idée confuse d'une *chose supposée*. Car, *je suppose* veut dire, *je fais une supposition*; & c'est à cette idée de *chose supposée* que se rapporte le *que*. *Je suppose que*, c'est à dire, *Je fais une supposition qui est.*

On peut mettre au rang des Pronoms l'article Grec ὁ, ἡ, τὸ, lors qu'au lieu d'estre devant le nom ; on le met aprés. Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, dit saint Luc. Car ce τὸ, *le*, represente à l'esprit le corps σῶμα d'une maniere confuse. Ainsi il a la fonction de Pronom,

Et la seule difference qu'il y a entre l'article employé à cet usage & le Pronom relatif, est que quoy-que l'article tienne la place de nom, il joint pourtant l'attribut qui le suit au nom qui precede dans une mesme proposition ; mais le relatif fait avec l'attribut suivant une proposition à part, quoy-que jointe à la premiere, ὃ δίδοται, *quod datur*, c'est à dire, *quod est datum*.

On peut juger par cet usage de l'article qu'il y a peu de solidité dans la remarque qui a esté faite

te depuis peu par un Ministre sur la maniere dont on doit traduire ces paroles de l'Evangile de saint Luc que nous venons de rapporter, parce que dans le Texte Grec y il a non un Pronom relatif, mais un article : *C'est mon corps, le donné pour vous*, & non qui est donné pour vous, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, & non ὃ ὑπὲρ ὑμῶν δίδοται; il pretend que c'est une necessité absoluë pour exprimer la force de cet article de traduire ainsi ce Texte : *Cecy est mon Corps, mon Corps donné pour vous*, ou *le Corps donné pour vous* : & que ce n'est pas bien traduire que d'exprimer ce Passage en ces termes, *Cecy est mon Corps qui est donné pour vous*.

Mais cette pretention n'est fondée que sur ce que cet Autheur n'a penetré qu'imparfaitement la vraye nature du Pronom relatif & de l'article. Car il est certain que comme le Pronom relatif *qui, quæ, quod*, en tenant la place du nom, ne le represente que d'une maniere confuse; de mesme l'article ὁ, ἡ, τὸ ne represente que confusément le nom auquel il se rapporte; de sorte que cette representation confuse estant proprement destinée à éviter la repetition distincte du mesme mot qui est choquante, c'est en quelque sorte détruire la fin de l'article, que de le traduire par une repetition expresse d'un mesme mot, *cecy est mon Corps, mon Corps donné pour vous*, l'article n'estant mis que pour éviter cette repetition, au lieu qu'en traduisant par le Pronom relatif, *cecy est mon Corps qui est donné pour vous*, on garde cette condition essentielle de l'article, qui est de ne representer le nom que d'une maniere confuse, & de ne frapper pas l'esprit deux fois par la mesme image,

image, & l'on manque seulement à en observer une autre qui pourroit paroître moins essentielle, qui est que l'article tient de telle sorte la place du nom, que l'adjectif que l'on y joint, ne fait point une nouvelle proposition, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; au lieu que le relatif *qui, quæ, quod*, separe un peu davantage, & devient sujet d'une nouvelle proposition, ὃ ὑπὲρ ὑμῶν δίδοται. Ainsi il est vray que ny l'une ny l'autre de ces deux traductions, *Cecy est mon Corps qui est donné pour vous. Cecy est mon Corps, mon Corps donné pour vous*, n'est entierement parfaite, l'une changeant la signification confuse de l'article en une signification distincte contre la nature de l'article; & l'autre qui conserve cette signification confuse, separant en deux propositions par le Pronom relatif, ce qui n'en fait qu'une par le moyen de l'article. Mais si l'on est obligé par necessité à se servir de l'une & de l'autre, on n'a pas droit pour cela de choisir la premiere en condamnant l'autre, comme cet Auteur a pretendu faire par sa remarque.

Chapitre II.

Du Verbe.

Nous avons emprunté jusques icy ce que nous avons dit des Noms & des Pronoms d'un petit Livre imprimé il y a quelque temps sous le titre de Grammaire generale, à l'exception de quelques points, que nous avons expliquez d'une autre maniere; mais en ce qui regarde le Verbe, dont il traitte dans le Chap. 13. je ne feray que transcrire ce que cet Auteur en dit, parce qu'il m'a semblé que l'on n'y pouvoit

voit rien ajoûter. Les hommes, dit-il, n'ont pas eu moins besoin d'inventer des mots qui marquassent l'affirmation, qui est la principale maniere de nostre pensée, que d'en inventer qui marquassent les objets de nos pensées.

Et c'est proprement en quoy consiste ce que l'on appelle *Verbe* qui n'est rien autre qu'*un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation*, c'est à dire, de marquer que le discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses, mais qui en juge & qui les affirme; en quoy le Verbe est distingué de quelques noms, qui signifient aussi l'affirmation, comme *affirmans*, *affirmatio*, parce qu'ils ne la signifient qu'entant que par une reflexion d'esprit, elle est devenuë l'objet de nostre pensée; & ainsi ils ne marquent pas que celuy qui se sert de ces mots, affirme, mais seulement qu'il conçoit une affirmation.

J'ay dit que le *principal* usage du Verbe estoit de signifier l'affirmation, parce que nous ferons voir plus bas que l'on s'en sert encore pour signifier d'autres mouvemens de nostre ame, comme ceux de desirer, de prier, de commander, &c. Mais ce n'est qu'en changeant d'inflexion & de mode, & ainsi nous ne considerons le Verbe dans tout ce chapitre que selon sa principale signification, qui est celle qu'il a à l'Indicatif. Selon cette idée, l'on peut dire que le Verbe de luy-mesme ne devroit point avoir d'autre usage que de marquer la liaison que nous faisons dans nostre esprit des deux termes d'une proposition. Mais il n'y a que le Verbe *estre* qu'on appelle Substantif qui soit demeuré dans cette simplicité, & encore n'y est-il proprement demeuré

meuré que dans la troisiéme personne du present *est*,& en de certaines rencontres. Car comme les hommes se portent naturellement à abreger leurs expressions, ils ont joint presque toûjours à l'affirmation d'autres significations dans un même mot.

I. Ils y ont joint celles de quelque attribut ; de sorte qu'alors deux mots font une proposition, comme quand je dis *Petrus vivit*, *Pierre vit*, parce que le mot de *vivit* enferme seul l'affirmation, & de plus l'attribut d'*estre vivant*; & ainsi c'est la mesme chose de dire *Pierre vit*, que de dire *Pierre est vivant*. De là est venuë la grande diversité de Verbes dans chaque langue, au lieu que si l'on s'étoit contenté de donner au Verbe la signification generale de l'affirmation sans y joindre aucun attribut particulier, on n'auroit eu besoin dans chaque langue que d'un seul Verbe ; qui est celuy qu'on appelle substantif.

II. Ils ont encore joint en de certaines rencontres le sujet de la proposition : de sorte qu'alors deux mots peuvent encore, & mesme un seul mot, faire une proposition entiere. Deux mots, comme quand je dis *sum homo* : parce que *sum* ne signifie pas seulement l'affirmation, mais enferme la signification du pronom *Ego*, qui est le sujet de cette proposition, & que l'on exprime toujours en françois ; *je suis homme*. Un seul mot, comme quand je dis *vivo*, *sedeo*. Car ces Verbes enferment dans eux-mesmes l'affirmation & l'attribut, comme nous avons déja dit : Et estant à la premiere personne, ils enferment encore le sujet, *Je suis vivant*, *je suis assis*. De là est venuë la difference des personnes qui est ordinairement dans tous les verbes.

III. Ils ont encore joint un rapport au temps au regard

regard duquel on affirme ; de sorte qu'un seul mot comme *cœnasti*, signifie que j'affirme de celuy à qui je parle, l'action du souper non pour le temps present ; mais pour le passé, & de là est venuë la diversité des temps qui est encore pour l'ordinaire commune à tous les verbes.

La diversité de ces significations jointes à un mesme mot, est ce qui a empêché beaucoup de personnes, d'ailleurs fort habiles, de bien connoistre la nature du verbe, parce qu'ils ne l'ont pas consideré selon ce qui luy est essentiel, qui est *l'affirmation*; mais selon ces autres rapports qui luy sont accidentels en tant que verbe.

Ainsi Aristote s'estant arresté à la troisiéme des significations ajoûtées à celle qui est essentielle au verbe l'a définy : *vox significans, cum tempore* : un mot qui signifie avec temps.

D'autres comme Buxtorf y ayant ajoûté la seconde, l'ont définy : *vox flexilis cum tempore & persona*. Un mot qui a diverses inflexions avec temps & personne.

D'autres, s'estant arrêtez à la premiere de ces significations ajoûtées, qui est celle de l'attribut, & ayant consideré que les attributs que les hommes ont joint à l'affirmation dans un mesme mot, sont d'ordinaire des actions & des passions, ont crû que l'essence du verbe consistoit à *signifier des actions ou des passions*.

Et enfin Jules Cesar Scaliger a crû trouver un mystere dans son Livre des principes de la langue Latine, en disant que la distinction des choses, *in permanentes & fluentes*, en ce qui demeure & ce qui passe, estoit la vraye origine de la distinction entre les noms & les verbes : les noms estant pour signifier ce qui demeure, & les verbes ce qui passe. Mais

Mais il est aisé de voir que toutes ces definitions sont fausses & n'expliquent point la vraye nature du verbe.

La maniere dont sont conçuës les deux premieres le fait assez voir, puisqu'il n'y est point dit ce que le verbe signifie ; mais seulement ce avec quoy il signifie *cum tempore*, *cum persona*.

Les deux dernieres sont encore plus mauvaises. Car elles ont les deux plus grands vices d'une definition, qui est de ne convenir ny à tout le definy, ny au seul definy ; *neque omni*, *neque soli*.

Car il y a des verbes qui ne signifient ny des actions, ny des passions, ny ce qui passe ; comme, *existit*, *quiescit*, *friget*, *alget*, *tepet*, *calet*, *albet*, *viret*, *claret*, &c.

Et il y a des mots qui ne sont point verbes, qui signifient des actions & des passions, & mesme des choses qui passent, selon la definition de Scaliger. Car il est certain que les participes sont de vrais noms, & que neanmoins ceux des verbes actifs ne signifient pas moins des actions, & ceux des passifs des passions, que les verbes mesmes dont ils viennent : & il n'y a aucune raison de pretendre que *fluens* ne signifie pas une chose qui passe, aussi-bien que *fluit*.

A quoy on peut ajoûter contre les deux premieres definitions du verbe, que les participes signifient aussi avec temps, puis qu'il y en a du present, du passé & du futur, sur tout en Grec. Et ceux qui croyent, non sans raison, qu'un vocatif est une vraye seconde personne, sur tout quand il a une terminaison differente du nominatif, trouveront qu'il n'y auroit de ce costé-là qu'une difference du plus ou du moins entre vocatif & le verbe.

Et

Et ainsi la raison essentielle, pourquoy un participe n'est point un verbe, c'est qu'il ne signifie point *l'affirmation*; d'où vient qu'il ne peut faire une proposition, ce qui est le propre du verbe, qu'en y ajoûtant un verbe, c'est à dire, en y remettant ce qu'on en a osté en changeant le verbe en participe. Car pourquoy est-ce que *Petrus vivit, Pierre vit*, est une proposition; & que *Petrus vivens, Pierre vivant*, n'en est pas une, si vous n'y ajoûtez *est*; *Petrus est vivens*; *Pierre est vivant*; sinon parce que l'affirmation qui est enfermée dans *vivit* en a esté ostée pour en faire le participe *vivens*. D'où il paroist que l'affirmation qui se trouve, ou qui ne se trouve pas dans un mot, est ce qui fait qu'il est verbe ou qu'il n'est par verbe.

Sur quoy on peut encore remarquer en passant, que l'infinitif qui est tres-souvent nom, ainsi que nous dirons, comme lorsqu'on dit, *le boire*, *le manger*, est alors different des participes, en ce que les participes sont des noms adjectifs, & que l'infinitif est un nom substantif, fait par abstraction de cet abjectif, de méme que de *candidus*, se fait *candor*, & de *blanc*, vient *blancheur*. Ainsi *rubet*, verbe, signifie *est rouge* enfermant tout ensemble l'affirmation & l'attribut, *rubens* participe signifie simplement ronge sans affirmation; & *rubere* pris pour un nom, signifie *rougeur*

Il doit donc demeurer pour constant qu'a ne considerer simplement que ce qui est essentiel au verbe, sa seule vraye définition est, *Vox significans affirmationem*; *Un mot qui signifie l'affirmation*. Car on ne sçauroit trouver de mot qui marque l'affirmation, qui ne soit verbe; ny ce verbe, qui ne serve à la marquer au moins

dans

dans l'Indicatif. Et il est indubitable que si l'on en avoit inventé un, comme seroit *est*, qui marquât toûjours l'affirmation, sans aucune difference, ny de personne, ny de temps, de sorte que la diversité des personnes se marquât seulement par les noms & les pronoms, & la diversité des temps par les Adverbes, il ne laisseroit pas d'estre un vray verbe. Comme en effet dans les propositions que les Philosophes appellent d'éternelle verité, comme, *Dieu est infini; tout corps est divisible; le tout est plus grand que sa partie*: le mot *est*, ne signifie que l'affirmation simple, sans aucun rapport au temps; parce que cela est vray selon tous les temps, & sans que nostre esprit s'arrête à aucune diversité de personne.

Ainsi le verbe, selon ce qui luy est essentiel, est un mot qui signifie l'affirmation. Mais si l'on veut mettre dans la definition du verbe ses principaux accidens, on le pourra définir ainsi: *vox significans affirmationem cum designatione personæ, numeri, & temporis. Vn mot qui signifie l'affirmation avec designation de la personne, du nombre, & du temps*. Ce qui convient proprement au verbe substantif.

Car pour les autres verbes, en tant qu'ils different du verbe substantif par l'union que les hommes ont faite de l'affirmation avec de certains attributs, on les peut définir en cette sorte: *vox significans affirmationem alicujus attributi, cum designatione personæ, numeri, & temporis. Vn mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec designation de la personne, du nombre, & du temps*.

Et l'on peut remarquer en passant que l'affirmation en tant que concuë, pouvant estre aussi l'attri-

tribut du verbe, comme dans le verbe *affirmo*, ce verbe signifie deux affirmations, dont l'une regarde la personne qui parle; & l'autre la personne de qui on parle; soit que ce soit de soy-mesme, soit que ce soit d'un autre. Car quand je dis, *Petrus affirmat*, *affirmat* est la mesme chose que *est affirmans* : & alors *est* marque mon affirmation, ou le jugement que je fais touchant Pierre, & *affirmans*, l'affirmation que je conçois, & que j'attribue à Pierre. Le verbe *nego* au contraire contient une affirmation & une negation par la mesme raison.

Car il faut encore remarquer que quoy que tous nos jugemens ne soient pas affirmatifs, mais qu'il y en ait de negatifs; les verbes neanmoins ne signifient jamais d'eux-mesmes que les affirmations : les negations ne se marquant que par des particules *non*, *ne*, ou par des noms qui l'enferment, *nullus*, *nemo*, nul, personne, qui estant joints aux verbes, en changent l'affirmation en negation, *Nul homme n'est immortel. Nullum corpus est indivisibile.*

CHAPITRE III.

Ce que c'est qu'une proposition; & des quatre sortes de propositions.

APrés avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble, & trouvant que les unes conviennent entr'elles, & que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou délions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, & generalement *juger*.

Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, & il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes : l'un

l'un, de qui l'on affirme; ou de qui l'on nie, lequel on appelle *sujet*; & l'autre que l'on affirme, ou que l'on nie, lequel s'appelle *attribut* ou *Prædicatum*.

Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes; mais il faut que l'esprit les lie ou les separe. Et cette action de nostre esprit est marquée, comme nous avons déja dit dans le discours, par le verbe *est*, ou seul quand nous affirmons, ou avec une particule negative quand nous nions. Ainsi quand je dis, *Dieu est juste*, Dieu est le sujet de cette proposition, & juste en est l'attribut, & le mot *est* marque l'action de mon esprit qui affirme, c'est à dire, qui lie ensemble les deux idées de *Dieu* & de *juste* comme convenant l'une à l'autre. Que si je dis, *Dieu n'est pas injuste*, *est* estant joint avec les particules, *ne pas*, signifie l'action contraire à celle d'affirmer, sçavoir celle de nier, par laquelle je regarde ces idées comme repugnantes l'une à l'autre, parce qu'il y a quelque chose d'enfermé dans l'idée *d'injuste*, qui est contraire à ce qui est enfermé dans l'idée de *Dieu*.

Mais quoy-que toute proposition enferme necessairement ces trois choses, neanmoins comme l'on a dit dans le Chapitre precedent, elle peut n'avoir que deux mots, ou mesme qu'un.

Car les hommes voulant abreger leurs discours, ont fait une infinité de mots qui signifient tout ensemble l'affirmation, c'est à dire, ce qui est signifié par le verbe substantif, & de plus un certain attribut qui est affirmé. Tels sont tous les verbes hors celuy qu'on appelle substantif, comme *Dieu existe*, c'est à dire, *est existant*, *Dieu aime les hommes*, c'est à dire

duë, qui est lors qu'on y joint le mot *aliquis, quelque;* comme *quelque homme, quelques hommes,* ou d'autres selon l'usage des langues.

D'où il arrive une difference notable dans les proppositions. Car lors que le sujet d'une proposition est un terme commun qui est pris dans toute son étenduë, la proposition s'appelle universelle, soit qu'elle soit affirmative, comme *tout impie est fou;* ou negative, comme *nul vicieux n'est heureux.*

Et lors que le terme commun n'est pris que selon une partie indeterminée de son étenduë, à cause qu'il est resserré par le mot indeterminé *quelque*, la proposition s'appelle particuliere, soit qu'elle affirme, comme *quelque cruel est lasche*, soit qu'elle nie, comme *quelque pauvre n'est pas malheureux.*

Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis *Louis XIII. a pris la Rochelle*, on l'appelle singuliere.

Mais quoy-que cette proposition singuliere soit differente de l'universelle en ce que son sujet n'est pas commun, elle s'y doit neanmoins plûtost rapporter qu'à la particuliere; parce que son sujet, par cela mesme qu'il est singulier, est necessairement pris dans toute son étenduë, ce qui fait l'essence d'une proposition universelle, & qui la distingue de la particuliere. Car il importe peu pour l'universalité d'une proposition que l'étenduë de son sujet soit grande ou petite, pourvû que quelle qu'elle soit on la prenne toute entiere. Et c'est pourquoy les propositions singulieres tiennent lieu d'universelles dans l'argumentation. Ainsi l'on peut reduire toutes les propositions à quatre sortes, que l'on a marquées par ces quatre voyelles A. E. I. O. pou

soulager la memoire.

A. L'universelle affirmative, comme *Tout vicieux est esclave.*

E. L'universelle negative, comme *Nul vicieux n'est heureux.*

I. La particuliere affirmative, comme *Quelque vicieux est riche.*

O. La particuliere negative comme *Quelque vicieux n'est pas riche.*

Et pour les faire mieux retenir, on a fait ces deux Vers:

Asserit A, negat E, verùm generaliter ambo.
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

On a aussi accoutumé d'appeller quantité, l'universalité ou la particularité des propositions.

Et on appelle qualité, l'affirmation ou la negation qui dépendent du verbe qui est regardé comme la forme de la proposition.

Et ainsi A. & E. conviennent selon la quantité, & different selon la qualité, & de même I. & O.

Mais A. & I. conviennent selon la qualité, & different selon la quantité, & de mesme E. & O.

Les propositions se divisent encore selon la matiere en vrayes & en fausses. Et il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient ny vrayes ny fausses; puisque toute proposition marquant le jugement que nous faisons des choses, elle est vraye quand ce jugement est conforme à la verité, & fausse lors qu'il n'y est pas conforme.

Mais parce que nous manquons souvent de lumiere pour reconnoistre le vray & le faux, outre les propositions qui nous paroissent vrayes, &

& celles qui nous paroissent certainement fausses, il y en a qui nous semblent vrayes; mais dont la verité ne nous est pas si évidente que nous n'ayons quelque apprehension qu'elles ne soient fausses; ou bien qui nous semblent fausses; mais de la fausseté desquelles nous ne nous tenons pas asseurez. Ce sont les propositions qu'on appelle probables; dont les premieres sont plus probables, & les dernieres moins probables. Nous dirons quelque chose dans la 4. Partie de ce qui nous fait juger avec certitude qu'une proposition est vraye.

CHAPITRE IV.

De l'opposition entre les propositions qui ont méme sujet & mesme attribut.

NOus venons de dire qu'il y a quatre sortes de propositions, A. E. I. O, on demande maintenant qu'elle convenance ou disconvenance elles ont ensemble, lors qu'on fait du même sujet & du mesme attribut diverses sortes de propositions. C'est ce qu'on appelle oppositions.

Et il est aisé de voir que cette opposition ne peut estre que de trois sortes, quoy-que l'une des trois se subdivise en deux autres.

Car si elles sont opposées en quantité & en qualité tout ensemble; comme A. O. & E. I. on les appelle contradictoires, Comme *Tout homme est animal*, *Quelque homme n'est pas animal: Nul homme n'est impeccable*, *Quelque homme est impeccable*,

Si elles different en quantité seulement, & qu'elles conviennent en qualité, comme A, I;

pas la fausseté des particulieres. Car quoy qu'il soit faux que tout homme soit juste, il ne s'ensuit pas que ce soit une fausseté de dire que quelque homme est juste. D'où il s'ensuit qu'il y a plusieurs rencontres où ces propositions subalternes sont toutes deux vrayes, & d'autres où elles sont toutes deux fausses.

Je ne dis rien de la reduction des propositions opposées en un mesme sens, parce que cela est tout à fait inutile, & que les regles qu'on en donne ne sont la plus part vrayes qu'en Latin.

CHAPITRE V.

Des propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.

NOus avons dit que toute prosipotion doit avoir au moins un sujet & un attribut; mais il ne s'ensuit pas de là qu'elle ne puisse avoir plus d'un sujet & plus d'un attribut. Celles donc qui n'ont qu'un sujet & qu'un attribut s'appellent *simples*, & celles qui ont plus d'un sujet ou plus d'un attribut s'appellent *composées*, comme quand je dis; Les biens & les maux, la vie & la mort, la pauvreté & les richesses viennent du Seigneur, cet attribut, *venir du Seigneur*, est affirmé non d'un seul sujet; mais de plusieurs, sçavoir *des biens & des maux, &c.*

Mais avant que d'expliquer ces propositions composées, il faut remarquer qu'il y en a qui le paroissent, & qui sont neanmoins simples. Car la simplicité d'une proposition se prend de l'unité du sujet & de l'attribut. Or il y a plusieurs propositions qui n'ont

n'ont proprement qu'un sujet & qu'un attribut; mais dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, qui enferme d'autres propositions qu'on peut appeller incidentes, qui ne sont que partie du sujet ou de l'attribut, y estant jointes par le pronom relatif, *qui*, *lequel*, dont le propre est de joindre ensemble plusieurs propositions, en sorte qu'elles n'en composent toutes qu'une seule.

Ainsi quand JESUS CHRIST, dit, *Celuy qui fera la volonté de mon Pere, qui est dans le Ciel, entrera dans le Royaume des Cieux*; le sujet de cette proposition contient deux propositions, puis qu'il comprend deux verbes; mais comme ils sont joints par des *qui*; ils ne font que partie du sujet; au lieu que quand je dis, les biens & les maux viennent du Seigneur, il y a proprement deux sujets, parce que j'affirme également de l'un & de l'autre, qu'ils viennent de Dieu.

Et la raison de cela est, que les propositions jointes à d'autres par des *qui*, ou ne sont des propositions que fort imparfaitement, selon ce qui sera dit plus bas; ou ne sont pas tant considerées comme des propositions que l'on fasse alors, que comme des propositions qui ont esté faites auparavant, & qu'alors on ne fait plus que concevoir, comme si c'estoient de simples idées. D'où vient qu'il est indifferent d'énoncer ces propositions incidentes par des noms adjectifs, ou par des participes sans verbes & sans *qui*, ou avec des verbes & des *qui*. Car c'est la mesme chose de dire: *Dieu invisible a creé le monde visible*, ou *Dieu qui est invisible a creé le monde qui est visible*: *Alexandre le plus genereux de tous les Roys a vaincu Darius*, ou *Alexandre qui a esté le plus genereux de tous les Roys a vaincu*

Darius. Et dans l'un & dans l'autre, mon but principal n'est pas d'affirmer que Dieu soit invisible, ou qu'Alexandre ait esté le plus genereux de tous les Roys; mais supposant l'un & l'autre comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu conçu comme invisible qu'il a creé le monde visible; & d'Alexandre conçu comme le plus genereux de tous les Roys, qu'il a vaincu Darius.

Mais si je disois: *Alexandre a esté le plus genereux de tous les Roys, & le vainqueur de Darius*, il est visible que j'affirmerois également d'Alexandre, & qu'il auroit esté le plus genereux de tous les Roys, & qu'il auroit esté le vainqueur de Darius. Et ainsi c'est avec raison qu'on appelle ces dernieres sortes de propositions des propositions composées, au lieu qu'on peut appeller les autres des propotions complexes.

Il faut encore remarquer que ces propositions complexes peuvent estre de deux sortes. Car la complexion pour parler ainsi, peut tomber ou sur la matiere de la proposition, c'est à dire, sur le sujet, ou sur l'attribut, ou sur tous les deux; ou bien sur la forme seulement.

1. La complexion tombe sur le sujet, quand le sujet est un terme complexe, comme dans cette proposition: *Tout homme qui ne craint rien est Roy: Rex est qui metuit nihil.*

Beatus ille qui procul negotiis,
Vt prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni fœnore.

Car le verbe *est*, est sous-entendu dans cette derniere proposition, & *beatus* en est l'attribut & tout le reste le sujet.

2. La complexion tombe sur l'attribut, lors

que

que l'attribut est un terme complexe, comme *La pieté est un bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adversitez* :

Sum pius Æneas famâ super æthera notus.

Mais il faut particulierement remarquer icy que toutes les propositions composées de verbes actifs & de leur regime, peuvent estre appellées complexes, & qu'elle contiennent en quelque maniere deux propositions. Si je dis par exemple, Brutus a tué un tyran, cela veut dire, que Brutus a tué quelqu'un, & que celuy qu'il a tué estoit tyran. D'où vient que cette proposition peut estre contredite en deux manieres, ou en disant, Brutus n'a tué personne, ou en disant que celuy qu'il a tué n'estoit pas tyran. Ce qu'il est tres-important de remarquer, parce que lors que ces sortes de propositions entrent en des argumens, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en supposant l'autre, ce qui oblige souvent pour reduire ces argumens dans la forme la plus naturelle, de changer l'actif en passif afin que la partie qui est prouvée soit exprimée directement, comme nous remarquerons plus au long quand nous traiterons des argumens composez de ces prepositions complexes.

3. Quelquefois la complexion tombe sur le sujet & sur l'attribut, l'un & l'autre estant un terme complexe; comme dans cette proposition : *Les grands qui oppriment les pauvres, seront punis de Dieu qui est le protecteur des des opprimez* :

Ille ego qui quondam gracili modulatus avena
Carmen, & egressus sylvis vicina coëgi
Vt quamvis avido parerent arva colono
Gratum opus agricolis : At nunc horrentia Martis

Arma, virúmque cano, Trojæ qui primus ab oris,

Italiam fato profugus lavinaque venit littora.

Les trois premiers vers & la moitié du quatriéme composent le sujet de cette proposition ; & le reste en compose l'attribut, & l'affirmation est enfermée dans le verbe *cano*.

Voilà les trois manieres selon lesquelles les propositions peuvent estre complexes, quant à leur matiere, c'est à dire quant à leur sujet & à leur attribut.

CHAPITRE. VI.

De la nature des propositions incidentes, qui font partie des propositions complexes.

MAis avant que de parler des propositions dont la complexion tombe sur la forme, c'est à dire sur l'affirmation ou la negation, il y a plusieurs remarques importantes à faire sur la nature des propositions incidentes, qui font partie du sujet ou de l'attribut de celles qui sont complexes selon la matiere.

1. On a déja veu que ces propositions incidentes sont celles dont le sujet est le relatif *qui*, comme, *les hommes qui sont créez pour connoistre & pour aimer Dieu*, ou, *les hommes qui sont pieux*, ostant le terme d'*hommes*, le reste est une proposition incidente.

Mais il se faut souvenir de ce qui a esté dit dans le chap. 7. de la 1. partie, que les additions des termes complexes sont de deux sortes, les unes qu'on peut appeller de simples explications qui est lors que l'addition ne change rien dans l'idée du terme, parce que ce qu'on y ajoûte luy con-

vient generalement & dans toute son étenduë ; comme dans le 1. exemple, *Les hommes qui sont creéz pour connoistre & pour aimer Dieu.*

Les autres qui se peuvent appeller des determinations, parce que ce qu'on ajoûte à un terme ne convenant pas à ce terme dans toute son étenduë, en restreint & en determine la signification, comme dans le second exemple, *les hommes qui sont pieux*. Suivant cela on peut dire qu'il y a un *qui* explicatif, & un *qui* determinatif.

Or quand le *qui* est explicatif, l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte, quoy-que ce ne soit qu'incidemment au regard de la proposition totale, de sorte qu'on peut substituer le sujet mesme au *qui*, comme on peut voir dans le premier exemple, *Les hommes qui ont esté creéz pour connoistre & pour aimer Dieu.* Car on peut dire, *Les hommes ont esté creéz pour connoistre & pour aimer Dieu.*

Mais quand le *qui* est determinatif, l'attribut de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si aprés avoir dit, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on vouloit substituer le mot d'*hommes* au *qui*, en disant, *les hommes sont pieux*, la proposition seroit fausse, parce que ce seroit affirmer le mot de pieux des hommes comme hommes ; mais en disant, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme ny des hommes en general, ni d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux ; mais l'esprit joignant ensemble l'idée de *dieux* avec celle d'*hommes*, & en faisant une idée totale, juge que l'attribut de *charitable* convient à cette idée totale. Et ainsi tout le jugement

ment qui est exprimé dans la proposition incidente est seulement celuy par lequel nostre esprit juge que l'idée de *pieux* n'est pas incompatible avec celle d'*homme*, & qu'ainsi il peut les considerer comme jointes ensemble, & examiner ensuite ce qui leur convient selon cette union.

Il y a souvent des termes qui sont doublement & triplement complexes, estant composez de plusieurs parties dont chacune à part est complexe; & ainsi il s'y peut recontrer diverses propositions incidentes & de diverse espece, le *qui* de l'une estant determinatif, & le *qui* de l'autre explicatif. C'est ce qu'on verra mieux par cét exemple: *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du cors, laquelle a esté enseignée par Epicure indigne d'un Philosophe*: Cette proposition a pour attribut, *indigne d'un Philosophe*, & tout le reste pour sujet, & ainsi ce sujet est un terme complexe qui enferme deux propositions incidentes: la premiere est, *qui met le souverain bien dans la volupté du corps*: le *qui* dans cette proposition incidente est determinatif; car il determine le mot de doctrine qui est general, à celle qui affirme que le souverain bien de l'homme est dans la volupté du corps: D'où vient qu'on ne pourroit sans absurdité substituer au *qui* le mot de doctrine en disant: *la doctrine met le souverain bien dans la volupté du corps*. La seconde proposition incidente est; *qui a esté enseigné par Epicure*, & le sujet auquel ce *qui* se rapporte, est tout le terme complexe, *la doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps*, qui marque une doctrine singuliere & individuelle, capable de divers accidens, comme d'estre soûtenuë par diverses personnes; quoy qu'elle soit determinée en elle-mesme à estre toû-
jours

jours prise de la mesme sorte, au moins dans ce point precis, selon lequel on l'entend. Et c'est pourquoy le *qui* de la seconde proposition incidente, *qui a esté enseignée par Epicure*, n'est point determinatif, mais seulement explicatif : d'où vient qu'on peut substituer le sujet auquel ce *qui* se rapporte en la place du *qui*, en disant : *la doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps a esté enseignée par Epicure*.

3. La derniere remarque est, que pour juger de la nature de ces propositions, & pour sçavoir si le *qui* est determinatif ou explicatif, il faut souvent avoir plus d'égard au sens & à l'intention de celuy qui parle, qu'à la seule expression.

Car il y a souvent des termes complexes qui paroissent incomplexes, ou qui paroissent moins complexes qu'ils ne le sont en effet: parce qu'une partie de ce qu'ils enferment dans l'esprit de celuy qui parle est sous-entendu & non exprimé, selon ce qui a esté dit dans le chap. 7. de la 1. partie, où l'on a fait voir qu'il n'y avoit rien de plus ordinaire dans les discours des hommes que de marquer des choses singulieres par des noms communs ; parce que les circonstances du discours font assez voir, qu'on joint à cette idée commune qui répond à ce mot, une idée singuliere & distincte, qui le determine à ne signifier qu'une seule & unique chose.

J'ay dit que cela se reconnoissoit d'ordinaire par les circonstances, comme dans la bouche des François le mot de *Roy* signifie Loüis XIV. Mais voicy encore une regle qui peut servir à faire juger quand un terme commun demeure dans son idée generale, ou quand il est determiné par une idée distincte & particuliere, quoy-que non exprimée.

Quand il y a une absurdité manifeste à lier un at-

attribut avec un sujet demeurant dans son idée generale, on doit croire que celuy qui fait cette proposition n'a pas laissé ce sujet dans son idée generale. Ainsi si j'entends dire à un homme: *Rex hoc mihi imperavit*, *le Roy m'a commandé telle chose*, je suis asseuré qu'il n'a point laissé le mot de Roy dans son idée generale, car le Roy en general ne fait point de commandement particulier.

Si un homme m'avoit dit: *La Gazette de Bruxelles du 14. de Ianvier 1662. touchant ce qui se passe à Paris est fausse*, je serois asseuré qu'il auroit quelque chose dans l'esprit de plus que ce qui seroit signifié par ces termes: parce que tout cela n'est point capable de faire juger si cette Gazette est vraye ou fausse; & qu'ainsi il faudroit qu'il eût conceu une nouvelle distincte & particuliere, laquelle il jugeast contraire à la verité; comme si cette Gazette avoit dit, *que le Roy a fait cent Chevalier de l'Ordre du Saint Esprit.*

De mesme dans les jugemens que l'on fait des opinions des Philosophes, quand on dit que la doctrine d'un tel philosophe est fausse, sans exprimer distinctement qu'elle est cette doctrine, comme *que la doctrine de Lucrece touchant la nature de nostre ame est fausse*, il faut necessairement que dans ces sortes de jugemens ceux qui les font conçoivent une opinion distincte & particuliere sous le mot general de doctrine d'un tel Philosophe, parce que la qualité de fausse ne peut pas convenir à une doctrine comme estant d'un tel auteur; mais seulement comme estant une telle opinion en particulier, contraire à la verité. Et ainsi ces sortes de propositions se resolvent necessairement en celles-cy. *Une telle opinion qui a esté enseignée par un tel auteur est fausse*:

fausse : L'opinion que nostre ame soit composée d'atomes, qui a esté enseignée par Lucrece, est fausse. De sorte que ces jugemens enferment toûjours deux affirmations, lors mesme qu'elles ne sont pas distinctement exprimées : L'une principale, qui regarde la verité en elle-mesme, qui est, que c'est une grande erreur de vouloir que nostre ame soit composée d'atomes : l'autre incidente, qui ne regarde qu'un point d'histoire, qui est, que cette erreur a esté enseignée par Lucrece.

Chapitre VII.

De la fausseté qui se peut trouver dans les termes complexes, & dans les propositions incidentes.

Ce que nous venons de dire peut servir à resoudre une question celebre, qui est de sçavoir si la fausseté ne se peut trouver que dans les propositions, & s'il n'y en a point dans les idées & dans les simples termes.

Je parle de la fausseté plûtost que de la verité, parce qu'il y a une verité qui est dans les choses par rapport à l'esprit de Dieu, soit que les hommes y pensent, ou n'y pensent pas ; mais il ne peut y avoir de fausseté que par rapport à l'esprit de l'homme, ou à quelque autre esprit sujet à erreur, qui juge faussement qu'une chose est ce qu'elle n'est pas.

On demande donc si cette fausseté ne se rencontre que dans les propositions, & dans les jugemẽs.

On répond ordinairement que non, ce qui est vray en un sens ; mais cela n'empesche pas qu'il n'y ait quelquefois de la fausseté ; non dans les idées simples ; mais dans les termes complexes ; parce

signifié par ce titre ne leur convienne en aucune sorte. Ainsi parce qu'autrefois le titre de *saint*, & de *tres-saint* se donnoit à tous les Evesques, on voit que les Evêques Catholiques dans la Conference de Carthage ne faisoient point de difficulté de donner ce nom aux Evesques Donatistes, *sanctissimus Petilianus dixit*, quoy-qu'ils sceussent bien qu'il ne pouvoit pas y avoir de veritable sainteté dans un Evesque Schismatique. Nous voyons aussi que saint Paul dans les Actes donne le titre de *tres-bon* ou *tres-excellent* à Festus Gouverneur de Judée, parce que c'estoit le titre qu'on donnoit d'ordinaire à ces Gouverneurs.

3. Il n'en est pas de mesme quand une personne est l'auteur d'un titre qu'il donne à un autre, & qu'il le luy donne parlant de luy-mesme non selon l'opinion des autres, ou selon l'erreur populaire: car on luy peut alors imputer avec raison la fausseté de ces propositions. Ainsi quand un homme dit: *Aristote qui est le prince des Philosophes*, ou simplement; *le prince des Philosophes* a crû que l'origine des nerfs estoit dans le coeur, on n'auroit pas droit de luy dire que cela est faux, parce qu'Aristote n'est pas le plus excellent des Philosophes; car il suffit qu'il ait suivy en cela l'opinion commune quoy-que fausse. Mais si un homme disoit: *M. Gassendy, qui est le plus habile des Philosophes, croit qu'il y a du vuide dans la nature*; on auroit sujet de disputer à cette personne la qualité qu'il voudroit donner à M. Gassendy, & de le rendre responsable de la fausseté qu'on pourroit pretendre se trouver dans cette proposition incidente. L'on peut donc estre accusé de fausseté en donnant à la mesme personne une titre qui ne luy convient pas; & n'en estre pas

ac-

accusé en lui en donnant un autre qui lui convient encore moins dans la verité. Par exemple, *le Pape Iean XII. n'estoit ny saint, ny chaste, ny pieux*: comme Baronius le reconnoist; & cependant ceux qui l'appelloient *tres-saint* ne pouvoient estre repris de mensonge, & ceux qui l'eussent appellé *tres-chaste* ou *tres-pieux*, eussent esté de fort grãds menteurs, quoy qu'ils ne l'eussent fait que par des propositions incidentes; comme s'il eussent dit, *Iean XII. tres-chaste Pontife a ordonné telle chose.*

Voilà pour ce qui est des premieres sortes de propositions incidentes, dont le *qui* est explicatif: quant aux autres dont le *qui* est determinatif, commme, *Les hommes qui sont pieux*; *Les Roys qui ayment leurs peuples*, il est certain que pour l'ordinaire elles ne sont pas susceptibles de fausseté; parce que l'attribut de la proposition incidente n'y est pas affirmé du sujet, auquel le *qui* se rapporte. Car si on dit, par exemple, *Que les Iuges qui ne font jamais rien par priere & par faveur, sont dignes de loüanges*, on ne dit pas pour cela qu'il y ait aucun Juge sur la terre qui soit dans cette perfection. Neanmoins je croy qu'il y a toûjours dans ces propositions une affirmation tacite & virtuelle, non de la convenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le *qui* se rapporte; mais de la convenance possible. Et si on se trompe en cela, je croy qu'on a raison de trouver qu'il y auroit de la fausseté dans ces propositions incidentes; comme si on disoit: *Les esprit qui sont quarrez, sont plus solides que ceux qui sond ronds*, l'idée de *quarré* & de *rond* estant incompatible avec l'idée d'*esprit* pris pour le principe de la pensée, j'estime que ces propositions incidentes devroient passer pour fausses,

Et

Et l'on peut mesme dire que c'est de là que naissent la plus-part de nos erreurs. Car ayant l'idée d'une chose, nous y joignons souvent une autre idée incompatible, quoy-que par erreur nous l'ayons crue compatible, ce qui fait que nous attribuons à cette mesme idée ce qui ne luy peut convenir.

Ainsi trouvant en nous-mesmes deux idées, celle de la substance qui pense, & celle de la substance étenduë, il arrive souvent que lors que nous considerons nostre ame qui est la substance qui pense, nous y mêlons insensiblement quelque chose de l'idée de la substance étenduë, comme quand nous nous imaginons qu'il faut que nostre ame remplisse un lieu ainsi que le remplit un corps; & qu'elle ne seroit point, si elle n'estoit nulle part, qui sont des choses qui ne conviennent qu'au corps. Et c'est de là qu'est née l'erreur impie de ceux qui croyent l'ame mortelle. On peut voir un excellent discours de saint Augustin sur ce sujet dans le livre 10. de la Trinité, où il montre qu'il n'y a rien de plus facile à connoistre que la nature de nostre ame; mais que ce qui brouille les hommes, est que la voulant connoistre, ils ne se contentent pas de ce qu'ils en connoissent sans peine, qui est que c'est une substance qui pense, qui veut, qui doute, qui sçait; mais ils joignent à ce qu'elle est ce qu'elle n'est pas, se la voulant imaginer sous quelques-uns de ces phantosmes sous lesquels ils ont accoûtumé de concevoir les choses corporelles.

Quand d'autre part nous considerons les corps, nous avons bien de la peine à nous empescher d'y mêler quelque chose de l'idée de la substance qui pense, ce qui nous fait dire des corps

pezans, qu'ils veulent aller au centre, des plantes, qu'elles cherchent les alimens qui leur sont propres; des crises d'une maladie, que c'est la nature qui s'est voulu décharger de ce qui luy nuisoit; & de mille autres choses, sur tout dans nos corps, que la nature veut faire cecy ou cela, quoy-que nous soyons bien asseurez que nous ne l'avons point voulu; n'y ayant pensé en aucune sorte, & qu'il soit ridicule de s'imaginer qu'il y ait en nous quelque autre chose que nous-mesmes qui connoisse ce qui nous est propre ou nuisible, qui cherche l'un & qui fuye l'autre.

Je croy que c'est encore à ce mélange d'idées incompatibles qu'on doit attribuer tous les murmures que les hommes font contre Dieu. Car il seroit impossible de murmurer contre Dieu, si on le concevoit veritablement selon ce qu'il est, tout-puissant, tout-sage, & tout-bon. Mais les méchans le concevant comme tout-puissant & comme le maistre souverain de tout le monde, luy attribuënt tous les mal-heurs qui leur arrivent, en quoy ils ont raison; & parce qu'en mesme temps ils le conçoivent cruel & injuste, ce qui est incompatible avec sa bonté, ils s'emportent contre luy, comme s'il avoit eu tort de de leur envoyer les maux qu'ils souffrent.

CHAPITRE VIII.

Des propositions complexes selon l'affirmation ou la negation; & d'une espece de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent modales.

OUtre les propositions dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, il y en a d'autres qui sont complexes, parce qu'il y a des termes

mes ou des propositions incidentes qui ne regardent que la forme de la proposition, c'est-à-dire l'affirmation ou la negation qui est exprimée par le verbe, comme si je dis : *je soûtiens que la terre est ronde ; je soûtiens* n'est qu'une proposition incidente, qui doit faire partie de quelque chose dans la proposition principale ; & cependant il est visible qu'elle ne fait partie ny du sujet ny de l'attribut : car cela n'y change rien du tout ; & ils seroient conceus entierement de la mesme sorte si je disois simplement, *la terre est ronde.* Et ainsi cela ne tombe que sur l'affirmation qui est exprimée en deux manieres : l'une à l'ordinaire par le verbe *est*: *la terre est ronde*, & l'autre plus expressément par le verbe *je soûtient.*

C'est de mesme quand on dit : *Ie nie ; il est vray ; il n'est pas vray* ; ou qu'on ajoûte dans une proposition ce qui en appuye la verité, comme quand je dis : *Les raisons d'astronomie nous convainquent que le Soleil est beaucoup plus grand que la Terre.* Car cette premiere partie n'est que l'appuy de l'affirmation.

Neanmoins il est important de remarquer qu'il y a de ces sortes de propositions qui sont ambiguës, & qui peuvent estre prises differemment selon le dessein de celuy qui les prononce, comme si je dis : *Tous les Philosophes nous asseurent que les choses pezantes tombent d'elles-mesmes en bas* ; si mon dessein est de montrer que les choses pezantes tombent d'elles-mesmes en bas, la premiere partie de cette proposition ne sera qu'incidente, & ne fera qu'appuyer l'affirmation de la derniere partie. Mais si au contraire je n'ay dessein que de rapporter cette opinion des Philosophes, sans que moy - mesme je l'approuve alors

alors la premiere partie sera la proposition principale, & la derniere sera seulement une partie de l'attribut. Car ce que j'affirmeray ne sera pas que les choses pezantes tombent d'elles-mêmes; mais seulement que tous les Philosophes l'asseurent. Et il est aisé de voir que ces deux differentes manieres de prendre cette mesme proposition, la changent tellement, que ce sont deux differentes propositions, & qui ont des sens tous differens. Mais il est souvent aisé de juger par la suite, auquel de ces deux sens on la prend. Car par exemple, si aprés avoir fait cette proposition j'ajoûtois: *Or les pierres sont pezantes : donc elles tombent en bas d'elles-mêmes* ; il seroit visible que je l'aurois prise au premier sens, & que la premiere partie ne seroit qu'incidente. Mais si au contraire je concluois ainsi : *Or cela est une erreur ; & par consequent il se peut faire qu'une erreur soit enseignée par tous les Philosophes*, il seroit manifeste que je l'aurois prise dans le second sens, c'est à dire que la premiere partie seroit la proposition principale, & que la seconde seroit partie seulement de l'attribut.

De ces propositions complexes, où la complexion tombe sur le verbe; & non sur le sujet ny sur l'attribut, les Philosophes ont particulierement remarqué celles qu'ils ont appellées *modales*, parce que l'affirmation ou la negation y est modifiée par l'un de ces quatre modes, *possible, contingent, impossible, necessaire*. Et parce que chaque mode peut estre affirmé ou nié, comme, *il est impossible, il n'est pas impossible*, & en l'une & en l'autre façon estre joint avec une proposition affirmative ou negative, que *la terre est ronde*, que *la terre n'est pas ronde*, chaque

que mode peut avoir quatre propositions, & les quatre ensemble seize, qu'ils ont marquées par ces quatre mots : PURPUREA, ILIACE, AMABIMUS, EDENTULI ; dont voicy tout le mystere. Chaque syllabe marque un des quatre modes :

La 1. possible :
La 2. contingente :
La 3. impossible :
La 4. necessaire.

Et la voyelle qui se trouve dans chaque syllabe, qui est ou A, ou E, ou I, ou V, marque si le mode doit estre affirmé ou nié, & si la proposition qu'ils appellent *dictum* doit estre affirmée ou niée, en cette maniere :

A. L'affirmation du mode, & l'affirmation de la proposition.
E. L'affirmation du mode, & la negation de la proposition.
I. La negation du mode, & l'affirmation de la proposition.
V. La negation du mode, & la negation de la proposition.

Ce seroit perdre le temps que d'en apporter des exemples, qui sont faciles à trouver. Il faut seulement observer que PURPUREA répond à l'A des propositions incomplexes : ILIACE à E : AMABIMUS à I : EDENTULI à O : & qu'ainsi si on veut que les exemples soient vrais, il faut ayant pris un sujet, prendre pour *Purpurea* un attribut qui en puisse estre universellement affirmé ; pour *Iliace* qui en puisse estre universellement nié ; pour *Amabimus* qui en puisse estre affirmé particulierement : & pour *Edentuli* qui en puisse estre nié particulierement.

Mais quelque attribut qu'on prenne, il est toû-

jours vray que toutes les quatre propositions d'un mesme mot n'ont que le mesme sens ; de sorte que l'une estant vraye ; toutes les autres le sont aussi.

CHAPITRE IX.

Des diverses sortes de propositions composées.

NOus avons déja dit, que les propositions composées sont celles qui ont ou un double sujet, ou un double attribut. Or il y en a de deux sortes ; les unes où la composition est expressément marquée ; & les autres où elle est plus cachée, & que les Logiciens pour cette raison appellent *exponibiles*, qui ont besoin d'être exposées ou expliquées.

On peut reduire celles de la premiere sorte à six especes : Les copulatives & les disjonctives : les conditionnelles, & les causales : les relatives, & les discretives.

DES COPULATIVES.

On appelle copulatives celles qui enferment ou plusieurs sujets ou plusieurs attributs joints par une conionction affirmative ou negative, c'est à dire *&* ou *ny* : Car *ny* fait la mesme chose que *&* en ces sortes de propositions, puisque le *ny* signifie *&* avec une negation qui tombe sur le verbe, & non sur l'union des deux mots qu'il joint, comme si je dis, *que la science, & les richesses ne rendent pas un homme heureux*, j'unis autant la science aux richesses, en asseurant de l'une & de l'autre, qu'elles ne rendent pas un homme heureux, que si je disois, que la science & les richesses rendent un homme vain.

On

On peut distinguer de trois sortes de ces propositions.

1. Quand elles ont plusieurs sujets.

Mors & vita in manibus linguæ.

La mort & la vie sont en la puissance de la langue.

2. Quand elles ont plusieurs attributs.

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Regibus aula.

Celui qui aime la mediocrité qui est si estimable en toutes choses, n'est logé ny mal proprement ny superbement.

Sperat infaustis, metuit secundis
Alteram sortem, bene præparatum
Pectus.

Un esprit bien fait espere une bonne fortune dans la mauvaise, & en craint une mauvaise dans la bonne.

3. Quand elles ont plusieurs sujets & plusieurs attributs.

Non domus & fundus, non æris acervus & auri,
Ægroto Domini deduxit corpore febres,
Non animo curas.

Ny les maisons, ny les terres, ny les plus grands amas d'or & d'argent ne peuvent ny chasser la fiévre du corps de celuy qui les possede, ny délivrer son esprit d'inquietude & de chagrin.

La verité de ces propositions dépend de la verité de toutes les deux parties : Ainsi si je dis la foy & la bonne vie sont necessaires au salut, cela est vray ; parce que l'un & l'autre y est necessaire ; mais si je disois, la bonne vie & les richesses sont necessaires au salut, cette proposition seroit fausse,

quoy-que la bonne vie y soit necessaire, parce que les richesses n'y sont pas necessaires.

Les propositions qui sont considerées comme négatives & contradictoires à l'égard des copulatives, & de toutes les autres composées, ne sont pas toutes celles où il se rencontre des negations; mais seulement celles, où la negation tombe sur la conjonction, ce qui se fait en diverses manieres, comme en mettant le *non* à la teste de la proposition. *Non enim amas, & deseris*, dit saint Augustin, c'est à dire, il ne faut pas croire, que vous aimiez une personne, & que vous l'abandonniez.

Car c'est encore en cette maniere qu'on rend une proposition contradictoire à la copulative, en niant expressément la conjonction, comme lors qu'on dit, qu'il ne se peut pas faire, qu'une chose soit en même-temps cela, & cela :

Qu'on ne peut pas estre amoureux & sage,
Amare & sapere vix Deo conceditur :
Que l'amour & la majesté ne s'accordent point ensemble,
Non bene conveniunt nec in una sede morantur
Majestas & amor.

DISJONCTIVES.

Les disjonctives sont de grand usage, & ce sont celles où entre la conjonction disjonctive *vel, ou.*

L'amitié, ou trouve les amis égaux, ou les rend égaux :
Amicitia pares aut accipit, aut facit.

Une femme aime ou hait : il n'y a point de milieu :
Aut amat aut odit mulier, nihil est tertium.

Celuy qui vit dans une entiere solitude est une beste ou un Ange (dit Aristote.)

Les

Les hommes ne se remuent que par l'interest ou par la crainte.

La terre tourne à l'entour du Soleil, ou le Soleil à l'entour de la terre.

Toute action faite avec jugement est bonne ou mauvaise.

La verité de ces propositions dépend de l'opposition necessaire des parties, qui ne doivent point souffrir de milieu. Mais comme il faut qu'elles n'en puissent souffrir du tout pour estre necessairement vrayes, il suffit qu'elles n'en souffrent point ordinairement pour estre considerées comme moralement vrayes. C'est pourquoy il est absolument vray qu'une action faite avec jugement est bonne ou mauvaise, les Theologiens faisant voir qu'il n'y en a point en particulier qui soit indifferente; mais quand on dit, que les hommes ne se remuent que par l'interest ou par la crainte, cela n'est pas vray absolument, puis qu'il y en a quelques-uns qui ne se remuent ny par l'une ny par l'autre de ces passions; mais par la consideration de leur devoir; & ainsi toute la verité qui y peut estre, est que ce sont les deux ressorts qui remuent la plus part des hommes.

Les propositions contradictoires aux disjonctives, sont celles, où on nie la verité de la disjonction: ce qu'on fait en Latin, comme en toutes les autres propositions composées, en mettant la negation à la teste: *Non omnis actio est bona vel mala*: Et en François: *Il n'est pas vray que toute action soit bonne ou mauvaise.*

CONDITIONNELLES.

Les Conditionnelles sont celles qui ont deux parties liées par la condition *si*, dont la premiere,

miere, qui eſt celle où eſt la condition, s'appelle l'antecedent, & l'autre le conſequent : *ſi l'ame eſt ſpirituelle*, c'eſt l'antecedent, *elle eſt immortelle*, c'eſt le conſequent.

Cette conſequence eſt quelquefois mediate & quelquefois immediate ; elle n'eſt que mediate, quand il n'y a rien dans les termes de l'une & de l'autre partie qui les lie enſemble, comme ſi je dis.

Si la terre eſt immobile, le Soleil tourne,

Si Dieu eſt juſte, les méchans ſeront punis.

Ces conſequences ſont fort bonnes ; mais elles ne ſont pas immediates, parce que les deux parties n'ayant pas de terme commun, elles ne ſe lient que par ce qu'on a dans l'eſprit, & qui n'eſt pas exprimé. Que la terre & le Soleil ſe trouvant ſans ceſſe en des ſituations differentes l'une à l'égard de l'autre, il faut neceſſairement, que ſi l'une eſt immobile, l'autre ſe remuë

Quand la conſequence eſt immediate ; il faut pour l'ordinaire.

1. Ou que les deux parties ayent un meſme ſujet.

Si la mort eſt un paſſage a'une vie plus heureuſe,
Elle eſt deſirable.

Si vous avez manqué à nourrir les pauvres,
Vous les avez tuez.

Si non paviſti, occidiſti.

2. Ou qu'elles ayent le meſme attribut.

Si toutes les épreuves de Dieu nous doivent eſtre cheres,
Les maladies nous le doivent eſtre.

3. Ou que l'attribut de la premiere partie ſoit le ſujet de la ſeconde.

Si la patience eſt une vertu,
Il y a des vertus penibles.

4. Ou enfin que le ſujet de la premiere partie ſoit

soit l'attribut de la seconde, ce qui ne peut estre que quand cette seconde partie est negative :

Si tous les vrais Chrestiens vivent selon l'Evangile,

Il n'y a gueres de vrais Chrestiens.

On ne regarde pour la verité de ces propositions que la verité de la consequence; car quoyque l'une & l'autre partie fut fausse, si neanmoins la consequence de l'une à l'autre est bonne, la proposition entant que conditionnelle est vraye : comme,

Si la volonté de la creature est capable d'empescher que la volonté absolue de Dieu ne s'accomplisse.

Dieu n'est pas tout-puissant.

Les propositions considerées comme negatives & contradictoires aux conditionnelles sont celles-là seulement, dans lesquelles la condition est niée; ce qui se fait en Latin, en mettant une negation à la teste :

Non si miserum fortuna Sinonem

Finxit, vanum etiam mendacemque improba finget.

Mais en François on exprime ces contradictoires par *quoy-que* & une negation,

Si vous mangez du fruit deffendu vous mourrez.

Quoy-que vous mangiez du fruit deffendu, vous ne mourrez pas.

Ou bien par *Il n'est pas vray*.

Il n'est pas vray que si vous mangez du fruit deffendu vous mourrez.

Des Causales.

Les Causales sont celles qui contiennent deux propositions liées par un mot de cause, *quia parce que*, ou *ut*, *afin que*.

Malheur aux Riches parce qu'ils ont leur consolation en ce monde :

Les méchans sont élevez, afin que tombant de plus haut, leur cheute en soit plus grande: Tolluntur in altum,

Vt lapsu graviore ruant,

Ils le peuvent, parce qu'ils croient le pouvoir, *Possunt quia posse videntur.*

Un tel Prince a esté malheureux, parce qu'il estoit né sous un telle constellation.

On peut aussi reduire à ces sortes de propositions, celles qu'on appelle, *reduplicatives.*

L'homme entant qu'homme est raisonnable,

Les Roys entant que Roys ne dépendent que de Dieu seul.

Il est necessaire pour la verité de ces propositions, que l'une des parties soit cause de l'autre : ce qui fait aussi qu'il faut que l'une & l'autre soit vraye ; car ce qui est faux n'est point cause, & n'a point de cause ; mais l'une & l'autre partie peut estre vraye, & la causale estre fausse, parce qu'il suffit pour cela, que l'une des parties ne soit pas cause de l'autre : Ainsi un Prince peut avoir esté malheureux, & estre né sous une telle constellation, qu'il ne laisseroit pas d'estre faux, qu'il ait esté malheureux, pour estre né sous cette constellation.

C'est pourquoy c'est en cela proprement que consistent les contradictoires de ces propositions, quand on nie qu'une chose soit cause de l'autre : *Non ideo infelix, quia sub hoc natus sidere.*

LES RELATIVES.

Les Relatives sont celles qui renferment quelque comparaison, & quelque rapport :

Où

Où est le Thresor, là est le cœur.
Telle est la vie, telle est la mort:
Tanti es, quantum habeas.

On est estimé dans le monde à propotion de son bien.

La verité dépend de la justesse du rapport: Et on les contredit en niant le rapport.

Il n'est pas vray que telle est la vie, telle est la mort.

Il n'est pas vray qu'on soit estimé dans le monde à proportion de son bien.

LES DISCRETIVES.

Ce sont celles où l'on fait des jugemens differens, en marquant cette difference par les particules *sed* mais, *tamen* neanmoins, ou autres semblables exprimées ou sous-entenduës.

Fortuna opes auferre non animum potest. La fortune peut oster le bien; Mais elle ne peut oster le cœur.

Et mihi res, non me rebus submittere conor. Je tâche de me mettre au-dessus des choses, & non pas d'y estre asservy.

Cœlum non animum mutant qui trans mare currunt: Ceux qui passent les mers ne changent que de païs, & non pas d'esprit.

La verité de cette sorte de proposition dépend de la verité de toutes les deux parties, & de la separation qu'on y met. Car quoy-que les deux parties fussent vrayes, une proposition de cette sorte seroit ridicule, s'il n'y avoit point entr'elles d'opposition, comme si je disois:

Iudas estoit un larron, & neanmoins il ne pût souffrir que la Madeleine répandit ses parfums sur JESUS-CHRIST.

Il peut y avoir plusieurs contradictores d'une

proposition de cette sorte, comme si on disoit *Ce n'est pas des richesses, mais de la science que dépend le bonheur.*

On peut contredire cette proposition en toutes ces manieres.

Le bonheur dépend des richesses, & non pas la science.

Le bonheur ne dépend ny des richesses ny de science.

Le bonheur dépend des richesses & de la science.

Ainsi l'on voit que les copulatives sont contradictoires des discretives Car ces deux dernieres propositions sont copulatives.

CHAPITRE X.

Des propositions composées dans le sens

IL y a d'autres propositions composées, dont la composition est plus cachée, & on les peut reduire à ces quatre sortes. 1. Exclusives. 2. Exceptives. 3. Comparatives. 4. Inceptives ou Desitives.

I DES EXCLUSIVES.

On appelle exclusives, celles qui marquent, qu'un attribut convient à un sujet, & qu'il ne convient qu'à ce seul sujet, ce qui est marquer, qu'il ne convient pas à d'autres: d'où il s'ensuit qu'elles enferment deux jugemens differens, & que par consequent elles sont composées dans le sens. C'est ce qu'on exprime par le mot *seul*, ou autre semblable. Ou en François *il ny a*. Il n'y a que Dieu seul aimable pour luy-mesme.

Deus solus fruendus, reliqua utenda.

C'est à dire, nous devons aimer Dieu pour

luy-

luy-mesme ; & n'aimer les autres choses que pour Dieu.

Quas dederis solas semper habebis opes. Les seules richesses qui vous demeureront toûjours seront celles que vous aurez données liberalement :

Nobilitas sola est atque unica virtus:

La vertu fait la noblesse, & toute autre chose ne rend point vrayement noble.

Hoc unum scio quod nihil scio : disoient les Academiciens.

Il est certain, qu'il n'y a rien de certain, & il n'y a qu'obscurité & incertitude en toute autre chose.

Lucain parlant des Druides fait cette proposition disjonctive composée de deux exclusives.

Solis nosse Deos, & cœli numina vobis
Aut solis nescire datum est.

Ou vous connoissez les Dieux, quoy-que tous les autres les ignorent:

Ou vous les ignorez, quoy-que tous les autres les connoissent.

Ces propositions se contredisent en trois manieres. Car 1. on peut nier que ce qui est dit convenir à un seul sujet, luy convienne en aucune sorte.

2. On peut soûtenir que cela convient à autre chose.

3. On peut soûtenir l'un & l'autre.

Ainsi contre cette sentence, *la seule vertu est la vraye noblesse*, on peut dire:

1. Que la vertu ne rend point noble,

2. Que la naissance rend noble, aussi-bien que la vertu.

3. Que la naisance rend noble, & non la vertu.

Ainsi cette maxime des Academiciens. *Quecela*

cela est certain qu'il n'y rien de certain, estoit contredite differemment par les Dogmatiques, & par les Pyrrhoniens. Car les Dogmatiques la combattoient, en soûtenant que cela estoit doublement faux, parce qu'il y avoit beaucoup de choses que nous connoissions tres-certainement, & qu'ainsi il n'estoit point vray, que nous fussions certains de ne rien sçavoir: Et les Pyrrhoniens disoient aussi que cela étoit faux, par une raison contraire, qui est que tout étoit tellement incertain, qu'il estoit mesme incertain s'il n'y avoit rien de certain.

C'est pourquoy il y a un defaut de jugement dans ce que dit Lucain des Druides, parce qu'il n'y a point de necessité que les seuls Druides fussent dans la verité au regard des Dieux, ou qu'eux seuls fussent dans l'erreur: Car pouvant y avoir diverses erreurs touchant la nature de Dieu, il se pouvoit fort-bien faire que quoyque les Druïdes eussent des pensées touchant la nature de Dieu differentes de celles des autres nations, ils ne fussent pas moins dans l'erreur que les autres nations.

Ce qui est icy de plus remarquable est, qu'il y a souvent de ces propositions qui sont exclusives dans le sens, quoy que l'exclusion ne soit pas exprimée: Ainsi ce vers de Virgile, où l'exclusion est marquée.

Vna salus victis nullam sperare salutem,

a esté traduit heureusement par ce vers François, dans lequel l'exclusion est sous-entenduë.

Le salut des vaincus est de n'en point attendre.

Neanmoins il est bien plus ordinaire en latin qu'en françois de sous-entendre les exclusions:

de sorte qu'il y a souvent des passages qu'on ne peut traduire dans toute leur force, sans en faire des propositions exclusives, quoy qu'en latin l'exclusion n'y soit par marquée.

Ainsi 2. Corinth. 10.17. *Qui gloriatur in Domino glorietur*, doit estre traduit: Que celuy qui se glorifie, ne se glorifie qu'au Seigneur.

Galat. 6. 7. *Quæ seminaverit homo, hæc & metet*: L'homme ne receuillira que ce qu'il aura semé.

Ephes. 4. 5. *Vnus Dominus, una fides, unum baptisma*: Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foy, qu'un baptesme.

Matth. 5, 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis*? Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle recompense en meriterez-vous ?

Seneque dans la Troade: *Nullas habet spes Troja, si tales habet*: Si Troye n'a que cette esperance, elle n'en a point: comme s'il y avoit, *si tantum tales habet*.

2. DES EXCEPTIVES.

Les Exceptives sont celles, ou on affirme une chose de tout un sujet, à l'exception de quelqu'un des inferieurs de ce sujet, à qui on fait entendre par quelque particule exceptive, que cela ne convient pas, ce qui visiblement enferme deux jugemens, & ainsi rend ces propositions composées dans le sens: comme si je dis:

Toutes les Sectes des anciens Philosophes, hormis celle des Platoniciens, n'ont point reconnû, que Dieu fust sans corps.

Cela veut dire deux choses, La 1. que les Philosophes anciens ont crû Dieu corporel: la 2. que les Platoniciens ont crû le contraire.

Avarus

Avarus nisi cùm moritur, nil recte facit

L'avare ne fait rien de bien, si ce n'est de mourir.

Et miser nemo, nisi comparatus.

Nul ne se croit miserable, qu'en se comparant à de plus heureux :

Nemo læditur nisi à seipso.

Nous n'avons du mal que celuy que nous nous faisons à nous-mesmes.

Excepté le Sage, disoient les Stoïciens, tous les hommes sont vrayement fous.

Ces propositions se contredisent de mesme que les exclusives.

1. En soûtenant que le sage des Stoïciens étoit aussi fou que les autres hommes.

2. Et soûtenant qu'il y en avoit d'autres que ce Sage qui n'estoient pas fous.

3. En pretendant que ce Sage des Stoïciens étoit fou, & que d'autres hommes ne l'estoient pas.

Il faut remarquer que les propositions exclusives & les exceptives ne sont presque que la mesme chose exprimée un peu differemment : De sorte qu'il est toûjours fort aisé de les changer reciproquement les unes aux autres : Et ainsi nous voyons que cette exceptive de Terence,

Imperitus, nisi quod ipse facit, nil rectum putat.

A esté changée par Cornelius Gallus en cette exclusive.

Hoc tantum rectum quod facit ipse putat.

3. DES COMPARATIVES.

Les propositions où l'on compare enferment deux jugemens, parce que c'en sont deux, de dire qu'un chose est telle, & de dire qu'elle est telle

telle plus ou moins qu'une autre : & ainsi ces sortes de propositions sont composées dans le sens.

Amicum perdere, est damnorum maximum

La plus grande de toutes les pertes, est de perdre un amy.

Ridiculum acri
Fortius ac melius magnas plerumque secat res.

On fait souvent plus d'impression dans les affaires mesmes les plus importantes par une raillerie agreable, que par les meilleures raisons.

Meliora sunt vulnera amici, quam fraudulenta oscula inimici.

Les coups d'un amy valent mieux que les baisers trompeurs d'un ennemy.

On contredit ces propositions en plusieurs manieres, comme cette maxime d'Epicure, *la douleur est le plus grand de tous les maux*, estoit contredite d'une sorte par les Stoïciens, & d'une autre par les Peripateticiens: car les Peripateticiens avoüoient, que la douleur estoit un mal; mais ils soûtenoit que le vice & les autres déreglemens d'esprit estoient bien de plus grands maux : au lieu que les Stoïciens ne vouloient pas mesme reconnoistre, que la douleur fust un mal, bien loin d'avoüer que ce fust le plus grand de tous les maux.

Mais on peut traiter icy une question, qui est de sçavoir, s'il est toûjours necessaire que dans ces propositions le positif du comparatif convienne à tous les deux membres de la comparaison : & s'il faut, par exemple, supposer que deux choses soient bonnes, afin de pouvoir dire, que l'une est meilleure que l'autre.

Il semble d'abord que cela devroit estre ainsi; mais l'usage est au contraire, puisque nous voyons que l'Ecriture se sert du mot de meilleur, non

non seulement en comparant deux biens ensemble. *Melior est sapientia quam vires, & vir prudens quam fortis.* La sagesse vaut mieux que la force, & l'homme prudent que l'homme vaillant.

Mais aussi en comparant un bien à un mal. *Melior est patiens arrogante.* Un homme patient vaut mieux qu'un homme superbe.

Et mesme en comparant deux maux ensemble. *Melius est habitare cum dracone, quam cum muliere litigiosa.* Il vaut mieux demeurer avec un dragon, qu'avec une femme querelleuse. Et dans l'Evangile. Il vaut mieux estre jetté dans la mer une pierre au col; que de scandaliser le moindre des fidelles,

La raison de cét usage est, qu'un plus grand bien est meilleur qu'un moindre, parce qu'il a plus de bonté qu'un moindre bien? Or par la mesme raison on peut dire, quoy-que moins proprement, qu'un bien est meilleur qu'un mal, parce que ce qui a de la bonté, en a plus que ce qui n'en a point. Et on peut dire aussi qu'un moindre mal est meilleur qu'un plus grand mal, parce que la diminution du mal tenant lieu ne bien dans les maux, ce qui est moins mauvais a plus de cette sorte de bonté, que ce qui est plus mauvais.

Il faut donc éviter de s'embarrasser mal à propos par la chaleur de la dispute à chicaner sur ces facons de parler, comme fit un Grammairien Donatiste nommé Cresconius en écrivant contre saint Augustint; car ce Saint ayant dit que les Catholiques avoient plus de raison de reprocher aux Donatistes d'avoir livré les Livres sacrez, que les Donatistes n'en avoient de le reprocher aux Catholiques, *Traditionem*

nis

nos vobis probabilius objicimus: Cresconius s'imagina avoir droit de conclure de ces paroles, que saint Augustin avoüoit par là, que les Donatistes avoient raison de le reprocher aux Catholiques. *Si enim vos probabilius*, disoit-il, *Nos ergo probabiliter : Nam gradus iste quod ante positum est auget, non quod ante dictum est improbat*. Mais saint Augustin refute premierement cette vaine subtilité par des exemples de l'Ecriture, & entre autres par ce passage de l'Epistre aux Hebreux, où S. Paul ayant dit, que la terre qui ne porte que des épines estoit maudite, & ne devoit attendre que le feu, il ajoûte : *Confidimus autem de vobis fratres charissimi meliora : Non quia*, dit ce Pere, *bona illa erant quæ supra dixerat, proferre spinas & tribulos, & ustitionem mereri, sed magis quia mala erant, ut illis devitatis meliora eligerent & optarent, hoc est mala tantis bonis contraria*. Et il luy montre ensuite par les plus celebres auteurs de son art, combien sa consequence estoit fausse, puis qu'on auroit pû de la mesme sorte reprocher à Virgile, d'avoir pris pour une bonne chose la violence d'une maladie, qui porte les hommes à se déchirer avec leurs propres dents, parce qu'il souhaitte une meilleure fortune aux gens de bien.

Dii meliora piis, erroremque hostibus illum;
Discissos ludis laniabant dentibus artus.

Quomodo ergo meliora piis, dit ce pere; *quasi bona essent istis, at non potius magna mala qui discissos nudis laniabant dentibus artus*.

4. DES INCEPTIVES OU DESITIVES.

Lors qu'on dit qu'une chose a commencé ou cessé d'estre telle, on fait deux jugemens, l'un de ce qu'estoit cette chose avant le temps dont

dont on parle, l'autre de ce qu'elle est depuis : & ainsi ces propositions, dont les unes sont appellées inceptives, & les autres desitives, sont composées dans le sens, & elles sont si semblables qu'il est plus à propos de n'en faire qu'une espece & de les traiter ensemble.

Les Juifs ont commencé depuis le retour de la captivité de Babylone à ne se ne plus servir de leurs caracteres anciens, qui sont ceux qu'on appelle maintenant Samaritains.

1. *La langue latine a cessé d'estre vulgaire en Italie depuis 500. ans.*

2. *Les Juifs n'ont commencé qu'au cinquiéme siécle depuis Jesus-Christ, à se servir de points pour marquer les voyelles.*

Ces propositions se contredisent selon l'un & l'autre rapport aux deux temps differents ; Ainsi il y en a qui contredisent cette derniere, en pretendant quoy-que faussement, que les Juifs ont toûjours eu l'usage des points, au moins pour les lire, & qu'ils estoient gardez dans le Temple ; & d'autres la contredisent en pretendant au contraire, que l'usage des points est même plus nouveau que le cinquiéme siecle.

REFLEXION GENERALE.

Quoy-que nous ayons montré que ces Propositions exclusives, exceptives, &c. pouvoient estre contredites en plusieurs manieres, il est vray neanmoins, que quand on les nie simplement sans s'expliquer davantage, la negation tombe naturellement sur l'exclusion, ou l'exception, ou la comparaison, ou le changement marqué par les mots de commencer & de cesser. C'est pourquoy si une personne croyoit qu'Epicure n'a pas mis le souverain bien dans la vo-

lupté du corps, & qu'on luy dit, *que le seul Epicure y a mis le souverain bien*, s'il le nioit simplement, sans ajoûter autre chose, il ne satisferoit pas à sa pensée, parce qu'on auroit sujet de croire sur cette simple negation, qu'il demeure d'accord qu'Epicure a mis en effet le souverain bien dans la volupté du corps; mais qu'il ne le croit pas seul de cét avis.

De mesme, si connoissant la probité d'un Juge; on me demandoit, *s'il ne vend plus la justice*, je ne pourrois pas répondre simplement par *non*, parce que le *non* signifieroit, qu'il ne la vend plus; mais laisseroit croire en mesme temps que je reconnois qu'il l'a autrefois venduë,

Et c'est ce qui fait voir qu'il y a des Propositions ausquelles on seroit injuste de demander qu'on y répondist simplement par oüy ou par non, parce qu'en formant deux sens on n'y peut faire de réponse juste qu'en s'expliquant sur l'un & sur l'autre

CHAPITRE. XI.

Observations pour reconnoistre dans quelques propositions exprimées d'une maniere moins ordinaire, quel en est le sujet & quel en est l'attribut.

C'Est sans doute un defaut de la Logique ordinaire, qu'on n'accoûtume point ceux qui l'apprennent à reconnoistre la nature des propositions ou des raisonnemens, qu'en les attachant à l'ordre, & à l'arrangement dont on les forme dans les écoles, qui est souvent tres-different de celuy dont on les forme dans le monde, & dans les livres, soit d'éloquence, soit de morale, soit des autres sciences.

Ainsi

Ainsi on n'a presque point d'autre idée d'un sujet & d'un attribut, sinon que l'un est le premier terme d'une proposition, & l'autre le dernier. Et de l'universalité ou particularité, sinon qu'il y a dans l'une *omnis* ou *nullus*, *tout* ou *nul*; & dans l'autre *aliquis*, *quelque*.

Cependant tout cela trompe tres-souvent, & il est besoin de jugement pour discerner ces choses en plusieurs propositions. Commençons par le sujet & l'attribut.

L'unique & veritable regle est de regarder par le sens ce dont on affirme, & ce qu'on affirme. Car le premier est toûjours le sujet & le dernier l'attribut en quelque ordre qu'ils se trouvent.

Ainsi il n'y a rien de plus commun en latin que ces sortes de propositions: *Turpe est obsequi libidini*: *Il est honteux d'estre esclave de ses passions*: où il est visible par le sens, que *turpe honteux*, est ce qu'on affirme, & par consequent l'attribut: *Et obsequi libidini*, *estre esclave de ses passions*, ce dont on affirme, c'est à dire, ce qu'on asseure estre honteux, & par consequent le sujet. De mesme dans saint Paul, *Est quæstus magnus pietas cum sufficientia*, le vray ordre seroit, *pietas cum sufficientia est quæstus magnus*.

Et de mesme dans ces vers:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas;
Atque metus omnes, & inexorabile fatum
Subjecit pedibus strepituque Acherontis avari.

Felix est l'attribut, & le reste le sujet.

Le sujet & l'attribut sont souvent encore plus difficiles à reconnoistre dans les propositions complexes: & nous avons déja veu qu'on ne peut quelquefois juger que par la suite du discours & l'intention d'un auteur quelle est la proposition prin-

principale, & quelle est l'incidente dans ces sortes de propositions.

Mais outre ce que nous avons dit, on peut encore remarquer que dans ces propositions complexes, où la premiere partie n'est que la proposition incidente, & la derniere est la principale, comme dans la majeure & la conclusion de ce raisonnement :

Dieu commande d'honorer les Rois ;

Loüis XIV. est Roi.

Donc Dieu commande d'honorer Loüis XIV.

Il faut souvent changer le verbe actif en passif, pour avoir le vray sujet de cette proposition principale, comme dans cét exemple mesme. Car il est visible que raisonnant de la sorte, mon intention principale dans la majeure est d'affirmer quelque chose des Roys, dont je puisse conclure qu'il faut honorer Loüis XIV. & ainsi ce que je dis du commandement de Dieu n'est proprement qu'une proposition incidente, qui confirme cette affirmation, *les Roys doivent estre honorez : Reges sunt honorandi.* D'où il s'ensuit que *les Roys* est le sujet de la majeure, & *Loüis XIV.* le sujet de la conclusion, quoy qu'à ne considerer les choses que superficiellement, l'un & l'autre semble n'estre qu'une partie de l'attribut.

Ce sont aussi des propositions fort ordinaires à nostre langue : *C'est une folie que de s'arrester à des flateurs : C'est de la gresle qui tombe : C'est un Dieu qui nous a rachetez.* Or le sens doit faire encore juger que pour les remettre dans l'arrangement naturel en plaçant le sujet avant l'attribut, il faudroit les exprimer ainsi : *S'arrester à des flateurs est une folie : Ce qui tombe est de la gresle : Celuy qui nous a rachetez est Dieu.* Et cela est presque universel dans toutes les propositions qui com-

commencent par *c'est*, où l'on trouve aprés, un *qui*, ou un *que*, d'avoir leur attribut au commencement, & le sujet à la fin. C'est assez d'en avoir averty une fois ; & tous ces exemples ne sont que pour faire voir qu'on en doit juger par le sens, & non par l'ordre des mots. Ce qui est un advis tres-necessaire pour ne se pas tromper, en prenant des syllogismes pour vicieux, qui sont en effet tres-bons ; parce que faute de discerner dans les propositions le sujet & l'attribut, on croit qu'ils sont contraires aux regles lors qu'ils y sont tres-conformes.

CHAPITRE XII.

Des sujets confus equivalens à deux sujets.

IL est important pour mieux entendre la nature de ce qu'on appelle *sujet* dans les propositions, d'ajoûter icy une remarque qui a été faite dans des Ouvrages plus considerables que celuy-cy, mais qui appartenant à la Logique peut trouver icy sa place.

C'est que lorsque deux ou plusieurs choses qui ont quelque ressemblance se succedent l'une à l'autre dans le mesme lieu, & principalement quand il n'y paroît pas de difference sensible ; quoi que les hommes les puissent distinguer en parlant methaphysiquement ; ils ne les distinguent pas neanmoins dans leurs discours ordinaires, mais les réunissant sous une idée commune qui n'en fait pas voir la difference, & qui ne marque que ce qu'ils ont de commun, ils en parlent comme si c'estoit une mesme chose.

C'est ainsi que quoy-que nous changions d'air à tout moment, nous regardons neanmoins l'air qui

qui nous environne comme estant toûjours le mesme ; & nous disons que de froid il est devenu chaud, comme si c'estoit le mesme ; au lieu que souvent cet air que nous sentons froid n'est pas le mesme que celuy que nous trouvions chaud.

Cette eau, disons-nous aussi en parlant d'une riviere, estoit trouble il y a deux jours, la voilà claire comme du christal : Cependant combien s'en faut il que ce ne soit la mesme eau : *In idem flumen bis non descendimus* ; dit Seneque ; *manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est.*

Nous considerons le corps des animaux & nous en parlons comme estant toûjours les mêmes, quoy-que nous ne soyons pas assurez qu'au bout de quelques années il reste aucune partie de la premiere matiere qui le composoit ; & non seulement nous en parlons comme d'un même corps sans y faire reflexion, mais nous le faisons aussi lorsque nous y faisons une reflexion expresse. Car le langage ordinaire permet de dire ; Le corps de cet animal estoit composé il y a dix ans de certaines parties de matiere ; & maintenant il est composé de parties toutes differentes. Il semble qu'il y ait de la contradiction dans ce discours ; car si les parties sont toutes differentes, ce n'est donc pas le mesme corps. Il est vray ; mais on en parle neanmoins comme d'un même corps. Et ce qui rend ces propositions veritables, est que le mesme terme est pris pour differents sujets dans cette differente application.

Auguste disoit de la ville de Rome qu'il l'avoit trouvée de brique ; & qu'il la laissoit de marbre. On dit de mesme d'une ville, d'une maison, d'une Eglise, qu'elle a esté ruinée en un tel temps & rétablie en un autre temps. Quelle est donc

cette *Rome*, qui est tantost de brique, & tantost de marbre? Quelles sont ces Villes, ces Maisons, ces Eglises, qui sont ruinées en un temps & rétablies en un autre? Cette *Rome* qui estoit de brique estoit-elle la mesme que *Rome* de marbre? Non; mais l'esprit ne laisse pas de se former une certaine idée confuse de *Rome* à qui il attribuë ces deux qualitez d'estre de brique en un temps, & de marbe en un autre. Et quand il en fait ensuite des propositions, & qu'il dit, par exemple, que *Rome* qui avoit esté de brique devant Auguste, estoit de marbre quand il mourut; le mot de *Rome* qui ne paroist qu'un sujet en marque neanmoins deux réellement distincts, mais réunis sous une idée confuse de *Rome*, qui fait que l'esprit ne s'aperçoit pas de la distinction de ces sujets.

C'est par là qu'on a éclaircy dans le Livre, dont on a emprunté cette remarque, l'embarras affecté que les Ministres se plaisent à trouver dans cette proposition; *cecy est mon Corps*, que personne n'y trouvera en suivant les lumieres du sens commun. Car comme on ne dira jamais que c'estoit une proposition fort embarrassée & fort difficile à entendre, que de dire d'une Eglise qui auroit esté brûlée & rebâtie; Cette Eglise fut brûlée il y a dix ans, & elle a esté rebâtie depuis un an. De mesme on ne sçauroit dire raisonnablement qu'il y ait aucune difficulté à entendre cette proposition; *Cecy qui est du Pain dans ce moment icy, est mon corps dans cet autre moment*. Il est vray que ce n'est pas le mesme *cecy* dans ces differens momens, comme l'Eglise brûlée & l'Eglise rebâtie; ne sont pas réellement la mesme Eglise: Mais l'esprit con-

cevant & le Pain & le Corps de Jesus-Christ, sous une idée commune d'objet present qu'il exprime par *cecy*, attribuë à cet objet réellement double, & qui n'est un que d'une unité de confusion, d'estre Pain en un certain moment, & d'estre le Corps le JESUS CHRIST en un autre : De méme qu'ayant formé de cette Eglise brûlée & de cette Eglise rebatie une idée commune d'Eglise, il donne à cette idée confuse deux attributs qui ne peuvent convenir au mesme sujet.

Il s'ensuit de là qu'il n'y a aucune difficulté dans cette proposition ; *Cecy est mon Corps*, prise au sens des Catholiques ; puisqu'elle n'est que l'abregé de cette autre proposition parfaitement claire. *Cecy qui est pain dans ce moment icy, est mon Corps dans cet autre moment* ; & que l'esprit supplée tout ce qui n'est pas exprimé. Car, comme nous avons remarqué à la fin du premier Livre, quand on se sert du pronom demonstratif *hoc*, pour marquer quelque chose exposée aux sens, l'idée formée précisément par le pronom demeurant confuse, l'esprit y ajoûte des idées claires & distinctes tirées des sens par forme de proposition incidente. Ainsi Jesus-Christ prononçant le mot de *cecy* ; l'esprit des Apostres y ajoutoit, *qui est Pain* ; & comme il concevoit qu'il estoit Pain dans ce moment-là, il y faisoit aussi cette addition du temps. Et ainsi le mot de, *Cecy* formoit cette idée, *cecy qui est Pain dans ce moment icy.* De mesme quand il dit que *c'estoit son Corps* ; ils conçurent que *cecy estoit son Corps dans ce moment-là.* Ainsi l'expression, *cecy est mon Corps* forma en eux cette proposition totale ; *Cecy qui est Pain dans ce moment-cy, est mon*

Corps dans cet autre moment : & cette expression estant claire, l'abregé de la proposition qui ne diminuë rien de l'idée, l'est aussi.

Et quand à la difficulté proposée par les Ministres, qu'une mesme chose ne peut estre Pain & Corps de Jesus-Christ, comme elle regarde également la proposition étenduë ; *cecy qui est Pain dans ce moment icy, est mon Corps dans cet autre moment* ; que la proposition abregée, *cecy est mon Corps* ; il est clair que ce ne peut estre qu'une chicanerie frivole pareille à celle qu'on pourroit alleguer contre ces propositions : Cette Eglise fut brûlée en un tel tems, & elle a esté rétablie dans cet autre temps ; & qu'elles se doivent toutes demêler par cette maniere de concevoir plusieurs sujets distincts sous une mesme idée, qui fait que le mesme terme est tantost pris pour un sujet, & tantost pour un autre ; sans que l'esprit s'aperçoive de ce passage d'un sujet à un autre.

Au reste on ne pretend pas decider icy cette importante question, de quelle sorte on doit entendre ces paroles ; *cecy est mon Corps* ; si c'est dans un sens de figure ou dans un sens de réalité. Car il ne suffit pas de prouver qu'une proposition se peut prendre dans un certain sens; il faut de plus prouver quelle s'y doit prendre. Mais comme il y a des Ministres qui par les principes d'une tres-fausse Logique soûtiennent opiniatrément que les Paroles de Jesus-Christ ne peuvent recevoir le sens Catholique ; il n'est point hors de propos d'avoir montré icy en abregé, que le sens Catholique n'a rien que de clair, de raisonnable, & de conforme au langage commun de tous les hommes.

CHA-

CHAPITRE XIII.

Autres observations pour reconnoistre si les propositions sont universelles ou particulieres.

ON peut faire quelques observations semblables & non moins necessaires touchant l'universalité & la particularité.

I. OBSERVATION. Il faut distinguer deux sortes d'universalité ; l'une qu'on peut appeller Metaphisique, & l'autre Morale.

J'appelle universalité metaphisique, lors qu'une universalité est parfaite & sans exception, comme, *tout homme est vivant*, cela ne reçoit point d'exception.

Et j'appelle universalité morale, celle qui reçoit quelque exception, parce que dans les choses morales on se contente que les choses soient telles ordinairement, *ut plurimùm*, comme ce que saint Paul rapporte & approuve ;

Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ, ventres pigri.

Ou ce que dit le mesme Apostre : *Omnes quæ sua sunt quærunt, non quæ Iesu Christi.*

Ou ce que dit Horace.

Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter amicos ut nunquam inducant animum cantare rogati, injussi nunquam desistant.

Ou ce qu'on dit d'ordinaire :

Que toutes les femmes aiment à parler :

Que tous les jeunes gens sont inconstans :

Que tous les vieillards loüent le temps passé.

Il suffit dans toutes ces sortes de propositions, qu'ordinairement cela soit ainsi, & on ne

generales, & qu'on veut dire seulement que dans l'ordre de la nature les hommes n'ont que deux bras. On peut dire de mesme que tous les hommes se servent des sons pour exprimer leurs pensées; mais que tous ne se servent pas de l'Ecriture. Et ce ne seroit pas une objection raisonnable, que d'opposer les muets pour trouver de la fausseté dans cette proposition; parce qu'on voit assez, sans qu'on l'exprime, que cela ne se doit entendre que de ceux qui n'ont point d'empeschement naturel à se servir des sons, ou pour n'avoir pû les apprendre, comme ceux qui sont sourds; ou pour ne les pourvoir former, comme les muets.

III. OBSERV. Il y a des propositions qui ne sont universelles que parce qu'elles se doivent entendre *de generibus singulorum*, & non pas *de singulis generum*, comme parlent les Philosophes. C'est à dire de toutes les especes de quelque genre, & non pas de tous les particuliers de ces especes. Ainsi l'on dit, que tous les animaux furent sauvez dans l'Arche de Noé parce qu'il en fut sauvé quelques-uns de toutes les especes. JESUS-CHRIST dit aussi des Pharisiens, qu'ils payoient la dixme de toutes les herbes, *decimatis omne olus*, non qu'ils payassent la dixme de toutes les herbes qui estoient dans le monde; mais parce qu'il n'y avoit point de sortes d'herbes dont ils ne payassent la dixme. Ainsi saint Paul dit: *Sicut & ego omnibus per omnia placeo*: c'est à dire qu'il s'accommodoit à toutes sortes de personnes, Juifs, Gentils, Chretiens, quoy qu'il ne plût pas à ses persecuteurs qui estoient en si grand nombre. Ainsi l'on dit d'un homme, *qu'il a passé par toutes les charges*, c'est à dire, par toute sorte de charges.

IV. OBSERV. Il y a des propositions qui ne sont universelles, que parce que le sujet doit estre pris comme restreint par une partie de l'attribut, je dis par une partie, car il seroit ridicule qu'il fût restreint par tout l'attribut, comme qui pretendroit que cette proposition est vraye : *Tous les hommes sont justes*, parce qu'il l'entendroit en ce sens, que tous les hommes justes sont justes, ce qui seroit impertinent. Mais quand l'attribut est complexe, & a deux parties, comme dans cette proposition : *Tous les hommes sont justes par la grace de Iesus-Christ*, c'est avec raison qu'on peut pretendre que le terme de *justes* est sous-entendu dans le sujet, quoy qu'il n'y soit pas exprimé; parce qu'il est assez clair que l'on veut dire seulement que tous les hommes qui sont justes ne sont justes que par la grace de JESUS-CHRIST. Et ainsi cette proposition est vraye en toute rigueur, quoy qu'elle paroisse fausse à ne considerer que ce qui est exprimé dans le sujet, y ayant tant d'hommes qui sont méchans & pécheurs; & qui par consequent n'ont point esté justifiez par la grace de JESUS-CHRIST. Il y a un tres-grand nombre de propositions dans l'Ecriture, qui doivent estre prises en ce sens, & entr'autres ce que dit saint Paul : *Comme tous meurent par Adam, ainsi tous seront vivifiez par Iesus-Christ.* Car il est certain qu'une infinité de Payens qui sont morts dans leur infidelité, n'ont point esté vivifiez par JESUS-CHRIST; & qu'ils n'auront aucune part à la vie de la gloire dont parle saint Paul en cet endroit. Et ainsi le sens de l'Apostre est, que comme tous ceux qui meurent, meurent par Adam, tous ceux aussi qui sont vivifiez, sont vivifiez par JESUS CHRIST.

Il y a aussi beaucoup de propositions qui ne sont moralement universelles qu'en cette maniere, comme quand on dit, *Les François sont bons Soldats : Les Hollandois sont bons Matelots : Les Flamans sont bons Peintres : Les Italiens sont bons Comediens* ; cela veut dire que les François qui sont soldats, sont ordinairement bons soldats, & ainsi des autres.

V. OBSERV. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point d'autre marque de particularité que ces mots, *quidam, aliquis, quelque*, & semblables. Car au contraire, il arrive assez rarement que l'on s'en serve, sur tout dans nostre langue.

Quand la particule *des* ou *de* est le plurier de l'article *un* selon la nouvelle remarque de la Grammaire generale, elle fait que les noms se prennent particulierement, au lieu que pour l'ordinaire ils se prennent generalement avec l'article *les*. C'est pourquoy il y a bien de la difference entre ces deux propositions : *Les medecins croyent maintenant qu'il est bon de boire pendant le chaud de la fiévre*, & , *Des medecins croyent maintenant que le sang ne se fait point dans le foye*. Car *les medecins* dans la premiere, marque le commun des medecins d'aujourd'uy, & *des medecins* dans la seconde, marque seulement quelques medecins particuliers.

Mais souvent ayant *des*, ou *de*, ou *un* au singulier, on met *il y a* : comme *il y a des medecins*, & cela en deux manieres.

La premiere est, en mettant seulement aprés *des* ou *un*, un substantif pour estre le sujet de la proposition, & un adjectif pour en estre l'attribut, soit qu'il soit le premier ou le dernier comme : *Il y a des douleurs salutaires : Il y a*

des plaisirs funestes : Il y a de faux amis : Il y a une humilité genereuse : Il y a des vices couverts de l'apparence de la vertu. C'est comme on exprime dans nostre langue ce qu'on exprime par *quelque* dans le stile de l'Ecole : *Quelques douleurs sont salutaires, Quelque humilité est genereuse*, & ainsi des autres.

La seconde maniere, est de joindre par un *qui* l'adjectif au substantif : *Il y a des craintes qui sont raisonnables.* Mais ce *qui* n'empesche pas que ces propositions ne puissent estre simples dans le sens, quoy-que complexes dans l'expression Car c'est comme si on disoit simplement. *Quelques craintes sont raisonnables.* Ces facons de parler sont encore plus ordinaires que les precedentes ; *Il y a des hommes qui n'aiment qu'eux-mesmes ; Il y a des Chrétiens qui sont indignes de ce nom.*

On se sert quelquefois en latin d'un tour semblable. HORACE.

Sunt quibus in Satira videor nimis acer & ultra
Legem tendere opus.

Ce qui est la mesme chose que s'il avoit dit ;

Quidam existimant me nemis acrem esse in Satyra.

Il y en a qui me croyent trop piquant dans la Satyre.

De mesme dans l'Ecriture ; *Est qui nequiter se humiliat* ; Il y en a qui s'humilient mal.

Omnis, tout, avec une negation fait aussi une proposition particuliere, avec cette difference qu'en latin la negation precede *omnis*, & en françois elle suit *tout : Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum*, Tous ceux qui me disent Seigneur, Sei-

gneur,

gneur, n'entreront point dans le Royaume des Cieux : *Non omne peccatum est crimen*, Tout peché n'est pas un crime.

Neanmoins dans l'Hebreu *non omnis* est souvent pour *nullus*, comme dans le Pseaume : *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*, nul homme vivant ne se justifiera devant Dieu. Cela vient de ce qu'alors la negation ne tombe que sur le verbe, & non point sur *omnis*.

VI. OBSERV. Voilà quelques observations assez utiles quand il y a un terme d'universalité, comme *tout*, *nul*, *&c.* Mais quand il n'y en a point & qu'il n'y a point aussi de particularité, comme quand je dis, *L'homme est raisonnable : L'homme est juste*, c'est une question celebre parmy les Philosophes, si ces propositions qu'ils appellent *indefinies*, doivent passer pour universelles ou pour particulieres: ce qui se doit entendre quand elles sont sans aucune suite de discours, ou qu'on ne les a point déterminées par la suite à aucun de ces sens. Car il est indubitable qu'on doit prendre le sens d'une propositiõ, quand elle a quelque ambiguité, de ce qui l'accompagne dans le discours de celuy qui s'en sert.

La considerant donc en elle-mesme, la pluspart des Philosophes disent, qu'elle doit passer pour universelle ; dans une matiere necessaire, & pour particuliere dans une matiere contingente.

Je trouve cette maxime approuvée par de fort habiles gens, & neanmoins elle est tres-fausse : & il faut dire au contraire que lors qu'on attribuë quelque qualité à un terme commun, la proposition indéfinie doit passer pour universelle en quelque matiere que ce soit. Et ainsi dans une matiere contingente elle ne doit point

estre considerée comme une proposition particuliere; mais comme une universelle qui est fausse. Et c'est le jugement naturel que tous les hommes en font, les rejettant comme fausses, lors qu'elles ne sont pas vrayes generalement, au moins d'une generalité morale dont les hommes se contentent dans les discours ordinaires des choses du monde.

Car qui souffriroit que l'on dit, *Que les Ours sont blancs, Que les hommes sont noirs, Que les Parisiens sont gentils-hommes; les Polonois sont Sociniens: Les Anglois sont trembleurs.* Et cependant selon la distinction de ces Philosophes ces propositions devroient passer pour tres-vrayes; puis qu'estant indéfinies dans une matiere contingente, elles devroient estre prises pour particulieres. Or il est tres-vray qu'il y a quelques Ours blancs, comme ceux de la nouvelle Zemble; quelques hommes qui sont noirs, comme les Ethiopiens; quelques Parisiens qui sont gentils-hommes; quelques Polonois qui sont Sociniens, quelques Anglois qui sont trembleurs. Il est donc clair qu'en quelque matiere que ce soit, les propositions indéfinies de cette sorte sont prises pour universelles; mais que dans une matiere contingente on se contente d'une universalité morale. Ce qui fait qu'on dit fort bien: *Les François sont vaillans: Les Italiens sont soupçonneux: Les Allemans sont grands: Les Orientaux sont voluptueux*, quoy que cela ne soit pas vray de tous les particuliers, parce qu'on se contente qu'il soit vray de la pluspart.

Il y a donc une autre distinction sur ce sujet, laquelle est plus raisonnable; qui est que ces propositions indéfinies sont universelles en matiere de doctrine, quand on dit: Les Anges n'ont point de

de corps, & qu'elles ne sont que particulieres dans les faits & dans les narrations. Comme quand il est dit dans l'Evangile : *Milites plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti ejus.* Il est bien clair que cela ne doit estre entendu que de quelques soldats, & non pas de tous les soldats. Dont la raison est qu'en matiere d'actions singulieres, lors sur tout qu'elles sont déterminées à un certain temps elles ne conviennent ordinairement à un terme commun qu'à cause de quelques particulieres, dont l'idée distincte est dans l'esprit de ceux qui font ces propositions. de sorte qu'à le bien prendre, ces propositions sont plûtost singulieres que particulieres, comme on le pourra juger par ce qui a esté dit des termes complexes dans le sens, 1. partie chap. 7. & 2. partie chap. 6.

VII. OBSERV. Les noms *de corps*, de *communauté*, de *peuple*, estant pris collectivement, comme ils le sont d'ordinaire, pour tout le corps, toute la communauté, tout le peuple, ne font point les propositions où ils entrent proprement universelles, ny encore moins particulieres; mais singulieres. Comme quand je dis: *Les Romains ont vaincu les Cartaginois* : *Les Venitiens font la guerre au Turc* : *Les Iuges d'un tel lieu ont condamné un criminel*, ces propositions ne sont point universelles ; autrement on pourroit conclure de chaque Romain qu'il auroit vaincu les Cartaginois, ce qui seroit faux. Et elles ne sont point aussi particulieres. Car cela veut dire plus que si je disois, que quelques Romains ont vaincu les Cartaginois ; mais elles sont singulieres ; parce qu'on considere chaque peuple comme une personne morale dont la durée est de plusieurs siecles, qui subsiste tant

qu'il compose un estat, & qui agit en tous ces temps par ceux qui le composent, comme un homme agit par ses membres. D'où vient que l'on dit, que les Romains qui ont esté vaincus par les Gaulois qui prirent Rome, ont vaincu les Gaulois au temps de Cesar, attribuant ainsi à ce mesme terme de *Romains*, d'avoir esté vaincus en un temps, & d'avoir esté victorieux en l'autre, quoy qu'en l'un de ces temps il n'y ait eu aucun de ceux qui estoient en l'autre. Et c'est ce qui fait voir surquoy est fondée la vanité que chaque particulier prend des belles actions de sa nation, ausquelles il n'a point eu de part, & qui est aussi sotte que celle d'une oreille, qui estant sourde se glorifieroit de la vivacité de l'œil, ou de l'addresse de la main.

CHAPITRE. XIV.

Des Propositions où l'on donne aux signes le nom des choses.

NOus avons dit dans la premiere partie, que des idées les unes avoient pour objet des choses, les autres des signes. Or ces idées de signe attachées à des mots venant à composer des propositions, il arrive une chose qu'il est important d'examiner en ce lieu, & qui appartient proprement à la Logique; C'est qu'on en affirme quelquefois les choses signifiées: Et il s'agit de sçavoir quand on a droit de le faire, principalement à l'égard des signes d'institution; car à l'égard des signes naturels, il n'y a pas de difficulté; parce que le rapport visible qu'il y a entre ces sortes de signes & les choses, marque clairement que quand on affirme du signe la chose signifiée, on veut dire, non que ce signe soit réellement cette chose, mais qu'il l'est en significa-

cation.

cation & en figure. Et ainsi l'on dira sans preparation & sans façon d'un portrait de Cæsar, que c'est Cæsar; & d'une carte d'Italie, que c'est l'Italie.

Il n'est donc besoin d'examiner cette regle qui permet d'affirmer les choses signifiées de leurs signes, qu'à l'égard des signes d'institution qui n'avertissent pas par un rapport visible du sens auquel on entend ces propositions: & c'est ce qui a donné lieu à bien des disputes.

Car il semble à quelques-uns que cela se puisse faire indifferemment, & qu'il suffise pour montrer qu'une proposition est raisonnable en la prenant en un sens de figure & de signe, de dire qu'il est ordinaire de donner aux signes le nom de la chose signifiée. Et cependant cela n'est pas vray: car il y a une infinité de propositions qui seroient extravagantes si l'on donnoit aux signes le nom des choses signifiées; & que l'on ne fait jamais, parce qu'elles sont extravagantes. Ainsi un homme qui auroit étably dans son esprit que certaines choses en signifieroient d'autres, seroit ridicule si, sans en avoir averti personne, il prenoit la liberté de donner à ces signes de phantaisie le nom de ces choses, & disoit par exemple, qu'une pierre est un cheval; & un asne un Roy de Perse, parce qu'il auroit établi ces signes dans son esprit. Ainsi la premiere regle qu'on doit suivre sur ce sujet, est qu'il n'est pas permis indifferemment de donner aux signes le nom des choses.

La seconde qui est une suitte de la premiere, est que la seule incompatibilité évidente des termes n'est pas une raison suffisante pour conduire l'esprit au sens de signe, & pour conclure qu'une proposition ne se pouvant prendre proprement, se doit

doit dont expliquer en un ſens de ſigne. Autrement il n'y auroit point de ces propoſitions qui fuſſent extravagantes ; & plus elles ſeroient impoſſibles dans le ſens propre, plus on retomberoit facilement dans le ſens de ſigne, ce qui n'eſt pas neanmoins. Car qui ſouffriroit que ſans autre preparation, & en vertu ſeulement d'une deſtination ſecrette, on dit que la mer eſt le Ciel, que la terre eſt la lune, qu'un arbre eſt un Roy ? Qui ne voit qu'il n'y auroit point de voye plus courte pour s'acquerir la reputation de folie que de pretendre introduire ce langage dans le monde ? Il faut donc que celuy à qui on parle ſoit preparé d'une certaine maniere, afin qu'on ait droit de ſe ſervir de ces ſortes de propoſitions ; & il faut remarquer ſur ces preparations qu'il y en a de certainement inſuffiſantes ; & d'autres qui ſont certainement ſuffiſantes.

1. Les rapports éloignez qui ne paroiſſent point aux ſens, ny à la premiere veuë de l'eſprit, & qui ne ſe découvrent que par meditation ne ſuffiſent nullement pour donner d'abord aux ſignes le nom des choſes ſignifiées. Car il n'y a point preſque des choſes entre leſquelles on ne puiſſe trouver de ces ſortes de raports : Et il eſt clair que des rapports qu'on ne voit pas d'abord ne ſuffiſent point pour conduire au ſens de figure,

2. Il ne ſuffit pas pour donner à un ſigne le nom de la choſe ſignifiée dans le premier établiſſement qu'on en fait, de ſçavoir que ceux à qui on parle le conſiderent déja comme ſigne d'une autre choſe toute differente. On ſçait, par exemple, que le Laurier eſt ſigne de la victoire & l'Olivier de la paix ; Mais cette connoiſſance ne prepare nullement l'eſprit à touver bon qu'un homme à qui il plaira de rendre le laurier ſigne du Roy de la Chine,

ne, & l'Olivier du Grand-Seigneur, dise sans façon en se promenant dans un jardin : Voyez ce laurier, c'est le Roy de la Chine, & cet Olivier, c'est le Grand Turc.

3. Toute preparation qui applique seulement l'esprit à attendre quelque chose de grand, sans le preparer à regarder en particulier une chose comme signe, ne suffit nullement pour donner droit d'attribuer à ce signe le nom de la chose signifiée dans la premiere institution. La raison en est claire, parce qu'il n'y a nulle consequence directe & prochaine entre l'idée de grandeur, & l'idée de signe ; & ainsi l'une ne conduit point à l'autre.

Mais c'est certainement une pr paration suffisante pour donner aux signes le nom des choses quand on voit dans l'esprit de ceux à qui on parle que considerant certaines choses comme signes ils sont en peine seulement de sçavoir ce qu'elles signifient.

Ainsi Joseph a pû répondre à Pharaon que les sept vaches grasses & les sept épics pleins qu'il avoit veus en songe, estoient sept années d'abondance ; & les sept vaches maigres & les sept épics maigres, sept années de sterilité ; parce qu'il voyoit que Pharon n'estoit en peine que de cela, & qu'il luy faisoit interieurement cette question : Qu'est-ce que ces vaches grasses & maigres, ces épics pleins & vuides, sont en signification ?

Ainsi Daniel répondit fort raisonnablement à Nabuchodonosor qu'il estoit la teste d'or : parce qu'il luy avoit proposé le songe qu'il avoit eu d'une Statuë qui avoit la teste d'or, & qu'il luy en avoit demandé la signification.

Ainsi quand on a proposé une parabole, & qu'on vient à l'expliquer, ceux à qui on parle considerant

déja

déja tout ce qui la compose comme des signes, on a droit, dans l'explication de chaque partie, de donner au signe le nom de la chose signifiée.

Ainsi Dieu ayant fait voir au Prophete Ezechiel en vision, *in spiritu*; un champ plein de morts, & les Prophetes distinguant les visions des realitez, & estant accoûtumez à les prendre pour des signes; Dieu luy parla fort intelligiblement en luy disant, que *ces os estoient la maison d'Israël*; c'est à dire qu'ils la signifioient.

Voilà les preparations certaines; & comme on ne voit pas d'autres exemples où l'on convienne que l'on ait donné au signe le nom de la chose signifiée, que ceux où elles se trouvent; on en peut tirer cette maxime de sens commun. Que l'on ne donne aux signes le nom des choses que lors que l'on a droit de supposer qu'ils sont déja regardez comme signes, & que l'on voit dans l'esprit des autres qu'ils sont en peine de sçavoir non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils signifient.

Mais comme la pluspart des regles morales ont des exceptions, on pourroit douter s'il n'en faudroit point faire une à celle-cy en un seul cas. C'est quand la chose signifiée est telle qu'elle exige en quelque sorte d'estre marquée par un signe : de sorte que si-töt que le mot de cette chose est prononcé, l'esprit conçoit incontinent que le sujet auquel on l'a joint est destiné pour la designer. Ainsi comme les alliances sont ordinairement marquées par des signes exterieurs; si l'on affirmoit le mot d'*alliance* de quelque chose exterieure, l'esprit pourroit estre porté à concevoir que l'on l'en affirmeroit comme de son signe; de sorte que quand il y auroit dans l'Ecriture que *la Circoncision est l'alliance*, peut-

estre

eſtre n'y auroit-il rien de ſurprenant ; car l'alliance porte l'idée du ſigne ſur la choſe à laquelle elle eſt jointe. Et ainſi comme celuy qui écoute une propoſition conçoit l'attribut & les qualitez de l'attribut avant qu'il en faſſe l'union avec le ſujet; on peut ſuppoſer que celuy qui entend cette propoſition, *la Circonciſion eſt l'alliance*, eſt ſuffiſamment preparé à concevoir que la Circonciſion n'eſt alliance qu'en ſigne ; le mot *d'alliance* luy ayant donné lieu de former cette idée, non avant qu'il ſoit prononcé, mais avant qu'il fut joint dans ſon eſprit avec le mot de *Circonciſion*

J'ay dit que l'on pourroit croire que les choſes qui exigent par une convenance de raiſon d'eſtre marquées par des ſignes ſeroient une exception de la regle établie qui demande une preparation precedente qui faſſe regarder le ſigne comme ſigne afin qu'on en puiſſe affirmer la choſe ſignifiée : Parce que l'on pourroit croire auſſi le contraire. Car 1. cette propoſition, *la Circonciſion eſt l'alliance* n'eſt point dans l'Ecriture, qui porte ſeulement, *Voicy l'alliance que vous obſervez entre vous, vôtre poſterité & moy : Tout mâle parmy vous ſera circoncis.* Or il n'eſt pas dit dans ces paroles que la Circonciſion ſoit l'alliance, mais la Circonciſion y eſt commandée comme condition de l'alliance. Il eſt vray que Dieu exigeoit cette condition, afin que la Circonciſion fût ſigne de l'alliance, comme il eſt porté dans le verſet ſuivant, *ut ſit in ſignum fœderis ;* Mais afin qu'elle fût ſigne il en falloit commander l'obſervation, & la faire condition de l'alliance, & c'eſt ce qui eſt contenu dans le verſet precedent.

2. Ces paroles de ſaint Luc, *Ce Calice eſt la nouvelle alliance en mon ſang*, que l'on allegue auſſi,

aussi, ont encore moins d'évidence pour confirmer cette exception : Car en traduisant litteralement, il y a dans saint Luc, *Ce Calice est le nouveau Testament en mon sang*. Or comme le mot de Testament ne signifie pas seulement la derniere volonté du Testateur, mais encore plus proprement l'instrument qui la marque ; il n'y a point de figure à appeller le Calice du sang de Jesus-Christ, *Testament*, puisque c'est proprement la marque, le gage, & le signe de la derniere volonté de Jesus-Christ, l'instrument de la nouvelle alliance.

Quoy qu'il en soit, cette exception étant douteuse d'une part, & étant tres-rare de l'autre, & y ayant tres-peu de choses qui exigent d'elles-mêmes d'estre marquées par des signes ; elles n'empeschent pas l'usage & l'application de la regle à l'égard de toutes les autres choses qui n'ont pas cette qualité, & que les hommes n'ont point accoûtumé de marquer par des signes d'institution. Car il faut se souvenir de ce principe d'équité, que la plusport des regles ayant des exceptions, elles ne laissent pas d'avoir leur force dans les choses qui ne sont point comprises dans l'exception.

C'est par ces principes qu'il faut decider cette importante question, si l'on peut donner à ces paroles, *Cecy est mon Corps*, le sens de figure : ou plustost c'est par ces principes, que toute la terre l'a decidée, toutes les nations du monde s'étant portées naturellement à les prendre au sens de realité, & à en exclure le sens de figure. Car les Apôtres ne regardant pas le Pain comme un signe, & n'étant point en peine de ce qu'il signifioit, Jesus-Christ n'auroit pû donner aux signes le nom des choses, sans parler contre l'usage de tous les hommes, & sans les tromper.

Ils

Ils pouvoient peut-estre regarder ce qui se faisoit comme quelque chose de grand ; mais cela ne suffit pas.

Je n'ay plus à remarquer sur le sujet des signes, ausquels l'on donne le nom des choses, sinon qu'il faut extrémement distinguer entre les expressions où l'on se sert du nom de la chose pour marquer le signe, comme quand on appelle un tableau d'Alexandre du nom d'Alexandre; & celles dans lesquelles le signe estant marqué par son nom propre, ou par un pronom, on en affirme la chose signifiée. Car cette regle, qu'il faut que l'esprit de ceux à qui on parle, regarde déja le signe comme signe, & soit en peine de sçavoir de quoy il est signe, ne s'entend nullement du premier genre d'expressions, mais seulement du second où l'on affirme expressément du signe la chose signifiée. Car on ne se sert de ces expressions que pour apprendre à ceux à qui on parle ce que signifie ce signe : & on ne le fait en cette maniere que lors qu'ils sont suffisamment preparez à concevoir que le signe n'est la chose signifiée qu'en signification & en figure.

Chapitre. XV.

Des deux sortes des propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la Division & la Définition. Et premierement de la division.

Il est necessaire de dire quelque chose en particulier de deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences. La Division & la Définition.

La Division est le partage d'un tout en ce qu'il contient.

Mais

Mais comme il y a deux sortes de *tout*, il y a aussi de deux sortes de divisions. Il y a un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appellé en latin *totum*, & dont les parties sont appellées *parties integrantes*. La division de ce tout s'appelle proprement *partition*. Comme quand on divise une maison en ses appartemens, une ville en ses quartiers, un Royaume ou un Etat en ses Provinces, l'homme en corps & en ame; le corps en ses membres. La seule regle de cette division est de faire des dénombremens bien exacts & ausquels il ne manque rien.

L'autre *tout* est appellé en latin *omne*, & ses parties, *parties subjectives*, ou *inferieures*; parce que ce tout est un terme commun, & ses parties sont les sujets compris dans son étenduë comme le mot d'*animal* est un tout de cette nature, dont les inferieurs comme *homme & beste*, qui sont compris dans son étenduë, sont les parties subjectives. Cette division retient proprement le nom de devision; & on en peut remarquer de quatre sortes.

La 1. est quand on divise le genre par ses especes. *Toute substance est corps ou esprit: Tout animal est homme ou beste,*

La 2. est quand on divise le genre par ses differences: *Tout animal est raisonnable ou privé de raison; Tout nombre est pair ou impair, Toute proposition est vraye ou fausse: Toute ligne est droite ou courbe.*

La 3. Quand on divise un sujet commun par les accidens opposez dont il est capable, ou selon ses divers inferieurs, ou en divers temps; comme, *Tout astre est lumineux par soy-même, ou seulement par reflexion; Tout corps est en mouvement ou en repos; Tous les Francois*

sont

sont nobles ou roturiers : Tout homme est sain ou malade : Tous les peuples se servent pour s'exprimer, ou de la parole seulement, ou de l'écriture outre la parole.

La 4. d'un accident en ses divers sujets, comme la division des biens en ceux de l'esprit & du corps.

Les regles de la division sont, 1. Qu'elle soit entiere, c'est à dire, que les membres de la division comprennent toute l'étendue du terme que l'on divise; comme *pair* & *impair* comprennent toute l'étendue du terme de *nombre*, n'y en ayant point qui ne soit pair ou impair. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnemens, que le deffaut d'attention à cette regle; & ce qui trompe est, qu'il y a souvent des termes qui paroissent tellement opposez qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi entre ignorant & sçavant, il y a une certaine mediocrité de suffisance qui tire un homme du rang des ignorans, & qui ne le met pas encore au rang des sçavans: Entre vicieux & vertueux, il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba, *magis extra vitia quàm cum virtutibus*: car il y a des gens qui n'ayant point de vices grossiers ne sont pas appellez vicieux, & qui ne faisant point de bien ne peuvent point estre appellez vertueux, quoyque devant Dieu ce soit un grand vice que de n'avoir point de vertu. Entre sain & malade il y a l'état d'un homme indisposé ou convalescent. Entre le jour & la nuit il y a le crepuscule. Entre les vices opposez il y a le milieu de la vertu, comme la pieté entre l'impieté & la superstition. Et quelquefois ce milieu

lieu eſt double, comme entre l'avarice & la prodigalité il y a la liberalité, & une épargne loüable: entre la timidité qui craint tout, & la temerité qui ne craint rien, il y a la generoſité qui ne s'étonne point des perils, & une précaution raiſonnable, qui fait éviter ceux auſquels il n'eſt pas à propos de s'expoſer.

La 2. regle, qui eſt une ſuite de la premiere, eſt que les membres de la diviſion ſoient oppoſez, comme *pair*, *impair*; *raiſonnable*, *privé de raiſon*. Mais il faut remarquer ce qu'on a déja dit dans la 1. partie, qu'il n'eſt pas neceſſaire que toutes les differences qui font ces membres oppoſez ſoient poſitives; mais qu'il ſuffit que l'une le ſoit, & que l'autre ſoit le genre ſeul avec la negation de l'autre difference. Et c'eſt meſme par là qu'on fait que les membres ſont plus certainement oppoſez. Ainſi la difference de la beſte d'avec l'homme n'eſt que la privation de la raiſon, qui n'eſt rien de poſitif: l'imparité n'eſt que la negation de la diviſibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nom-compoſé; l'un & l'autre ayant l'unité pour meſure, celuy qu'on appelle premier n'eſtant different du compoſé qu'en ce qu'il n'a point d'autre meſure que l'unité.

Neanmoins il faut avoüer que c'eſt le meilleur d'exprimer les differences oppoſées par des termes poſitifs quand cela ſe peut: parce que cela fait mieux entendre la nature des membres de la diviſion. C'eſt pourquoy la diviſion de la ſubſtance en celle qui penſe, & celle qui eſt étenduë eſt beaucoup meilleure que la commune, en celle qui eſt materielle, & celle qui eſt immaterielle, ou bien, en celle qui eſt

cor-

corporelle, & celle qui n'est pas corporelle, parce que les mots *d'immaterielle & d'incorporelle* ne nous donnent qu'une idée fort impatfaite & fort confuse de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de *substance qui pense*.

La 3. regle, qui est une suite de la seconde est que l'un des membres ne soit pas tellement enfermé dans l'autre, que l'autre en puisse estre affirmé quoy qu'il puisse quelquefois y estre enfermé en une autre maniere. Car la ligne est enfermée dans la surface comme le terme de la surface, & la surface dans le solide comme le terme du solide. Mais cela n'empesche pas que l'enténdüe ne se divise en ligne, surface, & solide, parce qu'on ne peut pas dire que la ligne soit surface, ny la surface solide. On ne peut pas au contraire diviser le nombre, en pair, impair, & quarré, parce que tout nombre quarré estant pair ou impair, il est enfermé dans les deux premiers membres.

On ne doit pas aussi diviser les opinions en vrayes, fausses, probables; parce que toute opinion probable est vraye ou fausse. Mais on peut les diviser premierement en vrayes & en fausses; & puis diviser les unes & les autres en certaines & en probables.

Ramus & ses partisans se sont fort tourmentez pour montrer que toutes les divisions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on le peut faire commodément c'est le meilleur: mais la clarté & la facilité estant ce qu'on doit le plus considerer dans les sciences, on ne doit point rejetter les divisions en trois membres, & moins encore, quand elles sont plus naturelles, & qu'on auroit besoin de subdivisions forcées pour les faire toûjours en deux mem bres.

Car

Car alors au lieu de ſoulager l'eſprit, qui eſt le principal fruit de la diviſion, on l'accable par un grand nombre de ſubdiviſions, qu'il eſt bien plus difficile de retenir, que ſi tout d'un coup on avoit fait plus de membres à ce que l'on diviſe. Par exemple, n'eſt-il pas plus court, plus ſimple, & plus naturel de dire: *Toute étenduë eſt ou ligne, ou ſurface, ou ſolide*, que de dire comme Ramus, *magnitudo eſt linea, vel lineatum: Lineatum eſt ſurperficies vel ſolidum.*

Enfin on peut remarquer que c'eſt un égal defaut de ne faire pas aſſez & de faire trop de diviſions, l'un n'éclaire pas aſſez l'eſprit, & l'autre le diſſipe trop. Craſſot qui eſt un Philoſophe eſtimable entre les interpretes d'Ariſtote, a nuy à ſon livre par le trop grand nombre de diviſions. On retombe par là dans la confuſion que l'on prétend éviter. *Confuſum eſt quidquid in pulverem ſectum eſt.*

CHAPITRE. XVI.

De la Définition qu'on appelle définition de choſe

NOus avons parlé fort au long dans la premiere partie des définitions de nom, & nous avons montré qu'il ne les falloit pas confondre avec les définitions des choſes; parce que les définitions des noms ſont arbitraires, au lieu que les définitions des choſes ne dépendent point de nous; mais de ce qui eſt enfermé dans la veritable idée d'une choſe, & ne doivent point eſtre priſes pour principes; mais eſtre conſiderées comme des propoſitions qui doivent ſouvent eſtre confirmées par raiſon, & qui peuvent eſtre combattuës. Ce n'eſt donc que

de

de cette derniere sorte de définition que nous parlons en ce lieu.

Il y en a de deux sortes : l'une plus exacte qui retient le nom de définition, l'autre moins exacte qu'on appelle description.

La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses attributs essentiels, dont ceux qui sont communs s'appellent *genre*, & ceux qui sont propres *difference*.

Ainsi on définit l'homme un animal raisonnable ; l'esprit une substance qui pense ; le corps une substance étenduë ; Dieu, l'estre parfait. Il faut autant que l'on peut, que ce qu'on met pour genre dans la définition soit le genre prochain du définy ; & non pas seulement le genre éloigné.

On définit aussi quelquefois par les parties integrantes, comme lors qu'on dit que l'homme est une chose composée d'un esprit & d'un corps. Mais alors mesme il y a quelque chose qui tient lieu de genre comme le mot de chose composée, & le reste tient lieu de difference,

La définition moins exacte qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connoissance d'une chose par les accidens qui luy sont propres, & qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres.

C'est en cette maniere qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur, & autres semblables accidens. C'est de cette nature que sont les descriptions des Poëtes & des Orateurs.

Il y a aussi des définitions ou descriptions qui se font par les causes, par la matiere, par la forme, par la fin, &c. comme si on définit une horloge, une machine de fer composée de di-

verses roües, dont le mouvement reglé est propre à marquer les heures.

Il y a trois choses necessaires à une bonne définition : Qu'elle soit universelle, Qu'elle soit propre, Qu'elle soit claire.

1. Il faut qu'une définition soit universelle, c'est à dire, qu'elle comprenne tout le définy. C'est pourquoy la définition commune du *temps*, que c'est *la mesure du mouvement* n'est peut-estre pas bonne ; parce qu'il y a grande apparence que le temps ne mesure pas moins le repos que le mouvement, puis qu'on dit aussi bien qu'une chose a esté tant de temps en repos, comme on dit qu'elle s'est remuée pendant tant de temps : de sorte qu'il semble que le temps ne soit autre chose que la durée de la creature en quelque estat qu'elle soit.

2. Il faut qu'une définition soit propre, c'est à dire, qu'elle ne convienne qu'au définy. C'est pourquoy la définition commune des Elemens, *un corps simple corruptible*, ne semble pas bonne. Car les corps celestes n'estant pas moins simples que les Elemens par le propre aveu de ces Philosophes, on n'a aucune raison de croire qu'il ne se fasse pas dans les Cieux des alterations semblables à celles qui se font sur la terre, puisque sans parler des Cometes, qu'on sçait maintenant n'estre point formees des exhalaisons de la terre, comme Aristote se l'estoit imaginé, on a découvert des taches dans le Soleil; qui s'y forment & qui s'y dissipent de la mesme sorte que nos nuages, quoy-que ce soient de bien plus grans corps.

3. Il faut qu'une définition soit claire, c'est à dire, qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire

claire & plus distincte de la chose qu'on définit, & qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature : de sorte qu'elle nous puisse aider à rendre raison de ses principales proprietez. C'est ce qu'on doit principalement considerer dans les définitions, & c'est ce qui manque à une grande partie des définitions d'Aristote.

Car qui est celuy qui a mieux compris la nature du mouvement par cette définition, *Actus entis in potentia quatenus in potentia* : L'acte d'un estre en puissance entant qu'il est en puissance ; L'idée que la nature nous en fournit n'est-elle pas cent fois plus claire que celle-là, & à qui servit-elle jamais pour expliquer aucune des proprietez du mouvement ?

Les 4. celebres définitions de ces quatre premieres qualitez, *le sec*, *l'humide*, *le chaud*, *le froid*, ne sont pas meilleures.

Le sec, dit-il, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes, & difficilement dans celles d'un autre corps ; *quod suo termino facile continetur, difficulter alieno.*

Et l'*humide* au contraire, ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, & difficilement dans les siennes : *quod suo termino difficulter continetur, facilè alieno.*

Mais premierement ces deux définitions conviennent mieux aux corps durs & aux corps liquides, qu'aux corps secs & aux corps humides. Car on dit qu'un air est sec, & qu'un autre air est humide, quoy qu'il soit toûjours facilement retenu dans les bornes d'un autre corps ; parce qu'il est toujours liquide. Et de plus, on ne voit pas comment Aristote a pû dire, que le feu, c'est à dire, la flamme estoit

seche selon cette définition, puis qu'elle s'accommode facilement aux bornes d'un autre corps; d'où vient aussi que Virgile appelle le feu liquide : *& liquidi simul ignis.* Et c'est une vaine subtilité de dire avec Campanelle, que le feu estant enfermé *aut rumpit, aut rumpitur :* car ce n'est point à cause de sa pretenduë sechereſſe; mais parce que sa propre fumée l'étoufe s'il n'a de l'air. C'est pourquoy il s'accommodera fort bien aux bornes d'un autre corps, pourvû qu'il ait quelque ouverture par où il puisse chasser ce qui s'en exhale sans cesse.

Pour le *chaud*, il le définit, ce qui rassemble les corps semblables, & des-unit les dissemblables : *quod congregat homogenea, & disgregat heterogenea.*

Et le *froid*, ce qui rassemble les corps dissemblables, & des-unit les semblables, *quod congregat heterogenea, & disgregat homogenea.* C'est ce qui convient quelquefois au chaud & au froid; mais non pas toûjours, & ce qui de plus ne sert de rien à nous faire entendre la vraye cause qui fait que nous appellons un corps chaud & un autre froid. De sorte que le Chancelier Baçon avoit raison de dire, que ces définitions estoient semblables à celles qu'on feroit d'un homme en le définissant, *un animal qui fait des souliez, & qui laboure les vignes.* Le mesme Philosophe définit la nature: *Principium motus & quietis in eo in quo est :* Le principe du mouvement & du repos en ce en quoy elle est. Ce qui n'est fondé que sur une imagination qu'il a euë que les corps naturels estoient en cela differens des corps artificiels, que les naturels avoient en eux le princi-

pe

pe de leur mouvement, & que les artificiels ne l'avoient que dehors. Au lieu qu'il est évident & certain, que nul corps ne se peut donner le mouvement à soy-mesme, parce que la matiere estant de soy-mesme indifferente au mouvement & au repos, ne peut estre déterminée à l'un ou à l'autre que par une cause étrangere, ce qui ne pouvant aller à l'infiny, il faut necessairement que ce soit Dieu qui ait imprimé le mouvement dans la matiere, & que ce soit luy qui l'y conserve.

La celebre définition de l'ame paroist encore plus défectueuse: *Actus primus corporis naturalis organici potentiâ vitam habentis. L'acte premier du corps naturel organique, qui a la vie en puissance.* On ne sçait ce qu'il a voulu définir. Car si c'est l'ame entant qu'elle est commune aux hommes & aux bestes, c'est une chimere qu'il a définy, n'y ayant rien de commun entre ces deux choses. 2. Il a expliqué un terme obscur par 4. ou 5. plus obscurs. Et pour ne parler que du mot de *vie*, l'idée qu'on a de la vie n'est pas moins confuse que celle qu'on a de l'ame; ces deux termes estant également ambigus & équivoques.

Voilà quelques regles de la division & de la définition. Mais quoy qu'il n'y ait rien de plus important dans les sciences, que de bien diviser & de bien définir, il n'est pas necessaire d'en rien dire icy davantage, parce que cela dépend beaucoup plus de la connoissance de la matiere que l'on traite, que des regles de la Logique.

CHAPITRE XVII

De la conversion des propositions : où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la negation, dont cette conversion dépend. Et premierement de la nature de l'affirmation.

Les Chapitres suivans sont un peu difficiles à comprendre, & ne sont necessaires que pour la speculation. C'est pourquoy ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique, les peuvent passer.

J'Ay reservé jusques icy à parler de la conversion des propositions, parce de là dépendent les fondemens de toutes l'argumentation dont nous devons traiter dans la partie suivante ; & ainsi il a esté bon que cette matiere ne fût pas éloignée de ce que nous avons à dire du raisonnement, quoy que pour la bien traiter il faille reprendre quelque chose de ce que nous avons dit de l'affirmation & de la negation, & expliquer à fond la nature de l'une & de l'autre.

Il est certain que nous ne sçaurions exprimer une proposition aux autres, que nous ne nous servions de deux idées, l'une pour le sujet, & l'autre pour l'attribut, & d'un autre mot qui marque l'union que nostre esprit y conçoit.

Cette union ne se peut mieux exprimer que par les paroles mesmes dont on se sert pour affirmer, en disant qu'une chose est une autre chose.

Et de là il est clair que la nature de l'affirmation est d'unir & d'identifier, pour le dire ainsi, le sujet avec l'attribut, puisque c'est ce qui est signifié par le mot *est*.

Et

Et il s'ensuit aussi qu'il est de la nature de l'affirmation, de mettre l'attribut dans tout ce qui est exprimé dans le sujet selon l'étenduë qu'il a dans la proposition; comme quand je dis, *que tout homme est animal*, je veux dire & je signifie que tout ce qui est homme est aussi animal; & ainsi je conçoi l'animal dans tous les hommes.

Que je si dis seulement, *quelque homme est juste*, je ne mets pas *juste* dans tous les hommes, mais seulement dans quelque homme.

Mais il faut pareillement considerer icy ce que nous avons déja dit, qu'il faut distinguer dans les idées la comprehension de l'extension, & que la comprehension marque les attributs contenus dans une idée, & l'extension, les sujets que contiennent cette idée.

Car il s'ensuit de là qu'une idée est toûjours affirmée selon sa comprehension, parce qu'en luy ostant quelqu'un de ses attributs essentiels on la détruit, & on l'aneantit entierement, & ce n'est plus la mesme idée. Et par consequent quand elle est affirmée, elle l'est toûjours selon tout ce qu'elle comprend en soy. Ainsi quand je dis qu'*un rectangle est un parallelograme*, j'affirme du rectangle tout ce qui est compris dans l'idée du parallelograme. Car s'il y avoit quelque partie de cette idée qui ne convint pas au rectangle, il s'ensuivroit que l'idée entiere ne luy couviendroit pas mais seulement une partie. Et partant le mot de parallelograme, qui signifie l'idée totale, devroit estre nié & non affirmé du rectangle. On verra que c'est le principe de tous les argumens affirmatifs.

Et il s'ensuit au contraire que l'idée de l'attri-

tribut n'eſt pas priſe ſelon toute ſon extenſion, à moins que ſon extenſion ne fuſt pas plus grande que celle du ſujet.

Car ſi je dis que *tous les impudiques ſeront damnez*, je ne dis pas qu'ils ſeront eux ſeuls tous les damnez, mais qu'ils ſeront du nombre des damnez.

Ainſi l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le ſujet, c'eſt proprement le ſujet qui determine l'extenſion de l'attribut dans la propoſition affirmative, & l'identité qu'elle marque ne regarde l'attribut que comme reſſerré dans une étendue égale à celle du ſujet, & non pas dans toute ſa generalité, s'il en a une plus grande que le ſujet. Car il eſt vray que les lions ſont tous animaux; c'eſt à dire, que chacun des lions enferme l'idée d'animal; mais il n'eſt pas vray qu'ils ſoint tous les animaux.

J'ay dit que l'attribut n'eſt pas pris dans toute ſa generalité s'il en a une plus grande que le ſujet. Car n'eſtant reſtreint que par le ſujet, ſi le ſujet eſt auſſi general que cet attribut, il eſt clair qu'alors l'attribut demeurera dans toute ſa generalité, puis qu'il en aura autant que le ſujet, & que nous ſuppoſons que par ſa nature il n'en peut avoir davantage.

De là on peut recueïllir ces quatre Axiomes indubitables.

1. AXIOME,

L'attribut eſt mis dans le ſujet par la propoſition affirmative ſelon toute l'extenſion que le ſujet a dans la propoſition. C'eſt à dire, que ſi le ſujet eſt univerſel, l'attribut eſt conceu dans toute l'extenſion du ſujet; & ſi le ſujet eſt particulier, l'attribut n'eſt conceu que dans une partie de l'extenſion du ſujet. Il y a des exemples cy-deſſus,

2. AXI-

2. AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative est affirmé selon toute sa comprehension; c'est à dire, selon tous ses attributs. La preuve en est cy-dessus.

3. AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative n'est point affirmé selon toute son extension, si elle est de soy-mesme plus grande que celle du sujet. La preuve en est cy-dessus.

4. AXIOME.

L'Extension de l'attribut est resserrée par celle du sujet, en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet; comme quand on dit que les hommes sont animaux, le mot d'animal ne signifie plus tous les animaux; mais seulement les animaux qui sont hommes.

CHAPITRE XVIII.

De la conversion des propositions affirmatives.

ON appelle conversion d'une proposition, lors qu'on change le sujet en attribut, & l'attribut en sujet; sans que la proposition cesse d'estre vraye, si elle l'estoit auparavant, ou plûtost en sorte qu'il s'ensuive necessairement de la conversion qu'elle est vraye, supposé qu'elle le fût.

Or ce que nous venons de dire fera entendre facilement comment cette conversion se doit faire. Car comme il est impossible qu'une chose soit jointe & unie à une autre, que cette autre ne soit jointe aussi à la premiere, & qu'il s'ensuit fort bien que si A est joint à B, B aussi

est joint à A, il est clair qu'il est impossible que deux choses soient conceuës comme identifiées, qui est la plus parfaite de toutes les unions, que cette union ne soit reciproque, c'est à dire, que l'on ne puisse faire une affirmation mutuelle des deux termes unis en la maniere qu'ils sont unis. Ce qui s'appelle conversion.

Ainsi comme dans les propositions particulieres affirmatives ; par exemple, lors qu'on dit, *quelque homme est juste*, le sujet & l'attribut sont tous deux particuliers, le sujet d'*homme* estant particulier par la marque de particularité que l'on y ajoûte, & l'attribut *juste* l'estant aussi, parce que son étenduë estant resserrée par celle du sujet, il ne signifie que la seule justice qui est en quelque homme ; il est évident que si quelque homme est identifié avec quelque juste, quelque juste aussi est identifié avec quelque homme, & qu'ainsi il n'y a qu'à changer simplement l'attribut en sujet, en gardant la même particularité, pour convertir ces sortes de propositions.

On ne peut pas dire la mesme chose des propositions universelles affirmatives, à cause que dans ces propositions il n'y a que le sujet qui soit universel, c'est à dire, qui soit pris selon toute son étenduë, & que l'attribut au contraire est limité & restreint ; & partant lors qu'on le rendra sujet par la conversion, il luy faudra garder sa mesme restriction, & y ajoûter une marque qui le détermine, de peur que l'on ne le prenne generalement. Ainsi quand je dis que *l'homme est animal*, j'unis l'idée d'*homme* avec celle d'*animal*, restreinte & resserrée aux seuls hommes. Et partant, quand je voudray envisager cette union comme par une autre face, & commen-

çant par l'*animal*, en affirmer ensuite l'*homme* il faut conserver à ce terme sa mesme restriction, & de peur que l'on ne s'y trompe, y ajoûter quelque note de determination.

De sorte que de ce que les propositions affirmatives ne se peuvent convertir qu'en particulieres affirmatives, on ne doit pas conclure qu'elles se convertissent moins proprement que les autres; mais comme elles sont composées d'une sujet general & d'un attribut restreint, il est claire que lors qu'on les convertit, en changeant l'attribut en sujet, elles doivent avoir un sujet restreint & resserré, c'est à dire particulier.

De là on doit tirer ces deux regles.

I. REGLE.

Les propositions universelles affirmatives se peuvent convertir en ajoûtant une marque de particularité à l'attribut devenu sujet.

2. REGLE.

Les propositions particulieres affirmatiues se doivent convertir sans aucune addition ny changement, c'est à dire en retenant pour l'attribut devenu sujet, la marque, de particularité qui estoit au premier sujet.

Mais il est aisé de voir que ces deux regles se peuvent reduire à une seule qui les comprendra toutes deux.

L'attribut estant restreint par le sujet dans toutes les propositions affirmatives, si on le veut faire devenir sujet, il luy faut conserver sa restriction; & par consequent luy donner une marque de particularité, soit que le premier sujet fust universel, soit qu'il fust particulier.

Neanmoins il arrive assez souvent que des

propositions universelles affirmatives se peuvent convertir en d'autres universelles. Mais c'est seulement lors que l'attribut n'a pas de soy mesme plus d'étenduë que le sujet, comme lors qu'on affirme la difference ou le propre de l'espece, ou la définition du définy. Car alors l'attribut n'estant point restreint, se peut prendre dans la conversion aussi generalement que se prenoit le sujet : *Tout homme est raisonnable. Tout raisonnable est homme.*

Mais ces conversions n'estant veritables qu'en des rencontres particulieres, on ne les conte point pour de vrayes conversions, qui doivent estre certaines & infailliblas par la seule disposition des termes.

CHAPITRE XIX.

De la nature des propositions negatives.

LA nature d'une proposition negative ne se peut exprimer plus clairement, qu'en disant que c'est concevoir qu'une chose n'est pas une autre.

Mais afin qu'une chose ne soit pas une autre, il n'est pas necessaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, & il suffit, qu'elle n'ait pas tout ce que l'autre a, comme il suffit, afin qu'une beste ne soit pas homme qu'elle n'ait pas tout ce qu'à l'homme, & il n'est pas necessaire qu'elle n'ait rien de ce qui est dans l'homme. Et de là on peut tirer cet axiome.

5 AXIOME,

La proposition negative ne separe pas du sujet toutes les parties contenuës dans la comprehension de l'attribut : mais elle separe seulement l'idée

l'idée totale & entiere composée de tous ces attributs unis.

Si je dis que la matiere n'est pas une substance qui pense, je ne dis pas pour cela qu'elle n'est pas substance, mais je dis qu'elle n'est pas substance *pensante*, qui est l'ideé totale & entiere que je nie de la matiere.

Il en est tout au contraire de l'extension de l'idée. Car la proposition negative separe du sujet l'idée de l'attribut selon toute son extension. Et la raison en est claire. Car estre sujet d'une idée, & estre contenu dans son extension, n'est autre chose qu'enfermer cette idée; & par consequent quand on dit qu'une idée n'en enferme pas une autre, qui est ce qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'est pas un des sujets de cette idée.

Ainsi, si je dis que l'homme n'est pas un estre insensible, je veux dire qu'il n'est aucun des estre insensibles, & par consequent je les separe tous de luy. Et de là on peut tirer cét autre axiome.

6. AXIOME.

L'attribut d'une proposition negative est toûjours pris generalement. Ce qui se peut aussi exprimer ainsi plus distinctement : *Tous les sujets d'une idée qui est niée d'une autre, sont aussi niez, de cette autre idée*, c'est à dire qu'une idée est toûjours niée selon toute son extension. Si le triangle est nié des quarrez, tout ce qui est triangle sera nié du quarré. On exprime ordinairement dans l'Ecole cette regle en ces termes, qui ont le mesme sens : *Si on nie le genre, on nie aussi l'espece.* Car l'espece est un sujet du genre, l'homme est un sujet d'animal, parce qu'il est contenu dans son extension.

Non seulement les propositions negatives separent

parent l'attribut du sujet selon toute l'extension de de l'attribut ; mais elles separent aussi cét attribut du sujet selon toute l'extension qu'a le sujet dans la proposition, c'est à dire, qu'elle l'en separe universellement si le sujet est universel, & particulierement s'il est particulier. Si je dis que *nul vicieux n'est heureux*, je separe toutes les personnes heureuses de toutes les personnes vicieuses; & si je dis que *quelque Docteur n'est pas docte*, je separe docte de quelque docteur ; & de là on doit tirer cét Axiome.

7. AXIOME.

Tout attribut nié d'un sujet, est nié de tout ce qui est contenu dans l'etenduë qu'a ce sujet dans la proposition.

CHAPITRE. XX.

De la conversion des propositions negatives,

COmme il est impossible qu'on separe deux choses totalement, que cette separation ne soit mutuelle & reciproque, il est clair que si je dis que *Nul homme n'est pierre*, je puis dire aussi que *nulle pierre n'est homme*. Car si quelque pierre estoit homme, cét homme seroit pierre, & par consequent il ne seroit pas vray que nul homme ne fust pierre. Et partant.

3. REGLE.

Les propositions universelles negatives se peuvent convertir simplement en changeant l'attribut en sujet, & conservant a l'attribut devenu sujet, la mesme universalité qu'avoit le premier sujet.

Car l'attribut dans les propositions negatives est toujours pris universellement, parce qu'il est

est nié selon toute son étenduë, ainsi que nous l'avons montré cy-dessus.

Mais par cette mesme raison on ne peut faire de conversion des propositions negatives particulieres, & on ne peut pas dire, par exemple, que *quelque medecin n'est pas homme*, parce que l'on dit que *quelque homme n'est pas medecin*. Cela vient, comme j'ay dit, de la nature mesme de la negation que nous venons d'expliquer, qui est que dans les propositions negatives l'attribut est toûjours pris universellement & selon toute son extension ; de sorte que lors qu'un sujet particulier devient attribut par la conversion dans une proposition negative particuliere, il devient universel, & change de nature contre les regles de la veritable conversion, qui ne doit point changer la restriction ou l'étenduë des termes. Ainsi dans cette proposition, *Quelque homme n'est pas medecin*, le terme d'*homme* est pris particulierement. Mais dans cette fausse conversion, *quelque medecin n'est pas homme*, le mot d'homme est pris universellement.

Or il ne s'ensuit nullement de ce que la qualité de medecin est separée de quelque homme dans cette proposition, *Quelque homme n'est pas medecin* & de ce que l'idée de triangle est separée de celle de quelque figure en cette autre proposition *Quelque figure n'est pas triangle*, il ne s'ensuit, dis-je, nullement qu'il y ait des medecins qui ne soient pas hommes, ni des triangles qui ne soient pas figures.

TROISIEME PARTIE DE LA LOGIQUE.

Du Raisonnement.

CETTE Partie que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les regles du raisonnement, est estimée la plus importante de la Logique, & c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin. Mais il y a sujet de douter, si elle est aussi utile qu'on se l'imagine. La plus part des erreurs des hommes, comme nous avons déja dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes. Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnemens qui ne soient faux que parce que la consequence en est mal tirée: Et ceux qui ne seroient pas capables d'en reconnoistre la fausseté par la seule lumiere de la raison, ne le seroient pas ordinairement d'entendre les regles que l'on en donne, & encore moins de les appliquer. Neanmoins quand on ne considereroit ces regles que comme des veritez speculatives, elles serviroient toûjours à exercer l'esprit: Et de plus, on ne peut nier qu'elles n'ayent quelque usage en quelques

ren-

rencontres, & à l'égard de quelques personnes qui estant d'un naturel vif & penetrant ne se laissent quelquefois tromper par de fausses consequences, que faute d'attention, à quoy la reflexion qu'ils feroient sur ces regles seroit capable de remedier. Quoy-qu'il en soit, voilà ce qu'on en dit ordinairement, & quelque chose mesme de plus que ce qu'on en dit.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature du Raisonnement, & des diverses especes qu'il y en peut avoir.

LA necessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la verité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle *question*, ne le peut pas toûjours faire par la consideration des deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appellée *le petit terme*, parce que le sujet est d'ordinaire moins étendu que l'attribut; & celle qui en est l'attribut, est aussi appellée *le grand terme* par une raison contraire. Lors donc que la seule consideration de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisiéme idée, ou incomplexe ou complexe, (suivant ce qui a esté dit des termes complexes) & cette troisiéme idée s'appelle *moyen*.

Or il ne serviroit de rien, pour faire cette comparaison de deux idées ensemble par l'entremise de cette troisiéme idée, de la comparer seulement avec un des deux termes. Si je veux sçavoir, par exem-

exemple, si l'ame est spirituelle, & que ne le penetrant pas d'abord je choisisse pour m'en éclaircir l'idée de pensée, il est clair qu'il me sera inutile de comparer la pensée avec l'ame, si je ne conçois dans la pensée aucun rapport avec l'attribut de spirituelle, par le moyen duquel je puisse juger s'il convient ou ne convient pas à l'ame. Je diray bien, par exemple, l'ame pense ; mais je n'en pourray pas conclure, donc elle est spirituelle, si je ne conçoy aucun rapport entre le terme de *penser*, & celuy *de spirituelle*.

Il faut donc que ce terme moyen soit comparé tant avec le sujet ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que separément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes qu'on appelle *simples* pour cette raison, soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les argumens qu'on appelle *conjonctifs*.

Mais en l'une ou l'autre maniere cette comparaison demande deux propositions.

Nous parlerons en particulier des argumens conjonctifs ; mais pour les simples cela est clair, parce que le moyen estant une fois comparé avec l'attribut de la conclusion, (ce qui ne peut estre qu'en affirmant ou niant) fait la proposition qu'on appelle *majeure*, à cause que cet attribut de la conclusion s'appelle *grand terme*.

Et estant une autrefois comparé avec le sujet de la conclusion, fait celle qu'on appelle *mineure*, à cause que le sujet de la conclusion s'appelle *petit terme*.

Et puis la conclusion, qui est la proposition mesme qu'on avoit à prouver, & qui avant que d'estre prouvée, s'appelloit *question*.

Il est bon de sçavoir que les deux premieres propo-

propositions s'appellent aussi *premisses* (*præmissæ*) parce qu'elles sont mises au moins dans l'esprit avant la conclusion qui en doit estre une suite necessaire si le syllogisme est bon, c'est à dire que supposé la verité des premisses, il faut necessairement que la conclusion soit vraye.

Il est vray que l'on n'exprime pas toûjours les deux premisses, parce que souvent une seule suffit pour en faire concevoir deux à l'esprit. Et quand on n'exprime ainsi que deux propositions, cette sorte de raisonnement s'appelle *enthyméme* qui est un veritable syllogisme dans l'esprit, parce qu'il supplée la proposition qui n'est pas exprimée; mais qui est imparfait dans l'expression, & ne conclut qu'en vertu de cette proposition sous-entenduë.

J'ay dit qu'il y avoit au moins trois propositions dans un raisonnement; mais il y en pourroit avoir beaucoup davantage sans qu'il fut pour cela defectueux; pourveu qu'on garde toûjours les regles. Car si aprés avoir consulte une troisiéme idée, pour sçavoir si un attribut convient ou ne convient pas à un sujet, & l'avoir comparée avec un des termes, je ne sçay pas encore s'il convient ou ne convient pas au second terme, j'en pourrois choisir un quatriéme pour m'en éclaircir, & un cinquiéme, si celuy-là ne suffit pas, jusqu'à ce que je vinsse à un terme qui liat l'attribut de la conclusion avec le sujet.

Si je doute par exemple, *Si les avares sont miserables*, je pourray considerer d'abord que les avares sont pleins de desirs & de passions : Si cela ne me donne pas lieu de conclure, *donc ils sont miserables*, j'examineray ce que c'est que d'estre pleins de desirs, & je trouveray dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses

que

que l'on desire, & la misere dans cette privation de ce que l'on desire; ce qui me donnera lieu de former ce raisonnement: *Les avares sont pleins de desirs: Ceux qui sont pleins de desirs manquent de beaucoup de choses, parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs desirs: Ceux qui manquent de ce qu'ils desirent sont miserables: Donc les avares sont miserables.*

Ces sortes de raisonnemens composez de plusieurs propositions, dont la seconde dépend de la premiere, & ainsi du reste, s'appellent *sorites*. Et ce sont ceux qui sont les plus ordinaires dans les Mathematiques. Mais parce que quand ils sont longs l'esprit a plus de peine à les suivre, & que le nombre de trois propositions est assez proportionné avec l'étenduë de nostre esprit, on a pris plus de soin d'examiner les regles des bons & des mauvais syllogismes, c'est à dire, des argumens des trois propositions: ce qu'il est bon de suivre, parce que les regles qu'on en donne se peuvent facilement appliquer à tous les raisonnemens composez de plusieurs propositions, d'autant qu'ils se peuvent tous reduire en syllogismes s'ils sont bons.

CHAPITRE II.

Division des Syllogismes en simples & en conjonctifs, & des simples en incomplexes & en complexes.

LEs Syllogismes sont ou *simples* ou *conjonctifs*. Les *simples* sont ceux où le moyen n'est joint à la fois qu'à un des termes de la conclusion: Les conjonctifs sont ceux où il est joint à tous

à tous les deux. Ainsi cet argument est simple.

Tout bon Prince est aimé de ses sujets :
Tout Roy pieux est bon Prince :
Donc tout Roy pieux est aimé de ses sujets.

Parce que le moyen est joint separément avec *Roy pieux*, qui est le sujet de la conclusion, & avec *aimé* de ses sujets qui en est l'attribut. Mais celuy-cy est conjonctif par une raison contraire :

Si un Estat electif est sujet aux divisions, il n'est pas de longue durée :
Or un Estat electif est sujet aux divisions :
Donc un Estat electif n'est pas de longue durée ;

puis qu'*Estat electif* qui est le sujet, & *de longue durée* qui est l'attribut, entrent dans la majeure.

Comme ces deux sortes de syllogismes ont leurs regles separées, nous en traiterons separément.

Les Syllogisme simples, qui sont ceux où le moyen est joint separément avec chacun des termes de la conclusion, sont encore de deux sortes,

Les uns, où chaque terme est joint tout entier avec le moyen, sçavoir avec l'attribut tout entier dans la majeure, & avec le sujet tout entier dans la mineure.

Les autres, où la conclusion estant complexe, c'est à dire, composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions, & on prend tout le reste qui n'est plus qu'un seul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre proposition. Comme dans cet argument :

La loy divine oblige d'honorer les Roys :
Loüis XIV est Roy :
Donc la loy divine oblige d'honorer Loüis XIV.

Nous

Nous appellerons les premieres sortes d'argumens ; demélez & incomplexes, & les autres impliquez ou complexez ; non que tous ceux où il y a des propositions complexes soient de ce dernier genre ; mais parce qu'il n'y en a point de ce dernier genre où il n'y ait des propositions complexes.

Or quoy-que les regles qu'on donne ordinairement pour les syllogismes simples puissent avoir lieu dans tous les syllogismes complexes en les renversant, neanmoins parce que la force de la conclusion ne dépend point de ce renversement-là, nous n'appliquerons icy les regles des Syllogismes simples qu'aux incomplexes, en reservant de traiter à part des syllogismes complexes.

CHAPITRE III.

Regles generales des Syllogismes simples incomplexes.

Ce Chapitre & les suivans jusqu'au douziéme sont de ceux dont il est parlé, dans *le Discours* qui contiennent des choses subtiles & necessaires pour la speculation de Logique, mais qui sont de peu d'usage.

NOus avons déja veu dans les Chapitres precedens, qu'un syllogisme simple ne doit avoir que trois termes, les deux termes de la conclusion & un seul moyen, dont chacun estant repeté deux fois, il s'en fait trois propositions : la majeure où entre le moyen & l'attribut de la conclusion appellé le grand terme, la mineure où entre aussi le moyen & le sujet de la conclusion appellé le petit terme ; & la conclusion donc le petit terme est le sujet, & le grand terme l'attribut.

Mais

Mais parce qu'on ne peut pas tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de premisses, il y a des regles generales qui font voir qu'une conclusion ne sçauroit estre bien tirée dans un syllogisme où elles ne sont pas observées. Et ces Regles sont fondées sur les axiomes qui ont esté établis dans la 2. partie touchant la nature des propositions affirmatives, & negatives, universelles, & particulieres, tels que sont ceux-cy, qu'on ne fera que proposer, ayant esté prouvez ailleurs.

1. Les propositions patticulieres sont enfermées dans les generales de mesme nature, & non les generales dans les particuliers. I. dans A. & O. dans E. & non A. dans I. ny E. dans O.

3. Le sujet d'une proposition pris universellement ou particulierement est ce qui la rend universelle ou particuliere.

4. L'attribut d'une proposition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toûjours consideré comme pris prrticulierement: parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris generalement.

4. L'attribut d'une proposition negative est toûjours pris generalement.

Ce sont principalement sur ces axiomes que sont fondées les regles generales des syllogismes qu'on ne sçauroit violer sans tomber en de faux raisonnemens.

1. Regle.

Le moyen ne peut estre pris deux fois particulierement, mais il doit estre pris au moins une fois universellement.

Car devant unir ou des-unir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne le peut faire s'il est pris pour deux parties differentes d'un mes-

mesme tout; parce que ce ne sera pas peut-estre la mesme partie qui sera unie ou des-unie de ces deux termes. Or estant pris deux fois particulierement, il peut estre pris pour deux differentes parties du mesme tout; & par consequent on n'en pourra rien conclure au moins necessairement. Ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puis qu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de dire, que celuy dont la conclusion ne peut estre fausse les premisses estant vrayes. Ainsi dans cet argument: *Quelque homme est saint: Quelque homme est voleur: Donc quelque voleur est saint*, le mot d'*homme* estant pris pour diverses parties des hommes, ne peut unir *voleur* avec *saint*; parce que ce n'est pas le mesme homme qui est saint & qui est vouleur.

On ne peut pas dire le mesme du sujet & de l'attribut de la conclusion. Car encore qu'ils soient pris deux fois particulierement, on les peut neanmoins unir ensemble unissant un de ces termes au moyen dans toute l'étenduë du moyen. Car il s'ensuit de là fort bien que si ce moyen est uny dans quelqu'une de ses parties à quelque partie de l'autre terme, ce premier terme que nous avons dit estre joint à tout le moyen, se trouvera joint aussi avec le terme auquel quelque partie du moyen est joint. S'il y a quelque François dans chaque maison de Paris, & qu'il y ait des Allemans en quelque maison de Paris, il y a des maisons où il y a tout ensemble un François & un Alleman.

Si quelques riches sont sots,
Et que tout riche soit honoré.
Il y a des sots honorez.

Car ces riches qui sont sots sont aussi honorez puisque tous les riches sont honorez, & par consequent

ſequent dans ces riches ſots & honorez les qualitez de ſot & d'honoré ſont jointes enſemble.

2. REGLE.

Les termes de la conclusion ne peuvent point eſtre pris plus univerſellement dans la concluſion que dans les premiſſes.

C'eſt pour-quoy lors que l'un ou l'autre eſt pris univerſellement dans la concluſion, le raiſonnement ſera faux s'il eſt pris particulierement dans les deux premieres propoſitions.

La raiſon eſt, qu'on ne peut rien conclure du particulier au general (ſelon le premier axiome.) Car de ce que quelque homme eſt noir, on ne peut pas conclure que tout homme eſt noir.

1. *Corollaire.*

Il doit toûjours y avoir dans les premiſſes un terme univerſel de plus que dans la concluſion. Car tout terme qui eſt general dans la concluſion le doit auſſi eſtre dans les premiſſes. Et de plus, le moyen y doit eſtre pris au moins une fois generalement.

2. *Corollaire.*

Lors que la concluſion eſt negative, il faut neceſſairement que le grand terme ſoit pris generalement dans la majeure. Car il eſt pris generalement dans la concluſion negative (par le 4. axiome) & par conſequent il doit auſſi eſtre pris generalement dans la majeure, (par la 2. regle.)

3. *Corollaire.*

La majeure d'un argument, dont la concluſion eſt negative, ne peut jamais eſtre une particuliere affirmative. Car le ſujet & l'attribut d'une propoſition affirmative ſont tous deux pris particulierement (par le 2. & 3. axiome.) Et ainſi le grand terme n'y ſeroit pris que par-

ticulierement contre le 2. corollaire.

4. *Corollaire.*

Le petit terme est toûjours dans la conclusion comme dans les premisses ; c'est à dire, que comme il ne peut estre que particulier dans la conclusion quand il est particulier dans les premisses, il peut au contraire estre toûjours general dans la conclusion quand il l'est dans les premisses. Car le petit terme ne sçauroit estre general dans la mineure, lors qu'il en est le sujet, qu'il ne soit generalement uny au moyen ou des-uny du moyen, & il n'en peut estre l'attribut & y estre pris generalement que la proposition ne soit negative, parce que l'attribut d'une proposition affirmative est toûjours pris particulierement. Or les propositions negatives marquent que l'attribut pris selon toute son étenduë, est des-uny d'avec le sujet.

Et par consequent une proposition où le petit terme est general, marque ou une union du moyen avec tout ce petit terme, ou une des-union du moyen d'avec tout le petit terme.

Or si par cette union du moyen avec le petit terme on conclut qu'une autre idée est jointe avec ce petit terme ; on doit conclure qu'elle est jointe à tout le petit terme, & non seulement à une partie. Car le moyen estant joint à tout le petit terme ne peut prouver rien par cette union d'une partie qu'il ne le prouve aussi des autres, puis qu'il est joint à toutes.

De mesme si la des-union du moyen d'avec le petit terme prouve quelque chose de quelque partie du petit terme, elle le prouve de toutes les parties, puis qu'il est également des-uny de toutes les parties.

5. Co-

5. *Corollaire,*

Lorsque la mineure est une negative universelle, si on en peut tirer une conclusion legitime elle peut toûjours estre generale. C'est une suite du precedent corollaire. Car le petit terme ne sçauroit manquer d'estre pris generalement dans la mineure, lors qu'elle est negative universelle, soit qu'il en soit le sujet (par le 2. Ax.) soit qu'il en soit l'attribut (par le 4.)

2. REGLE.

On ne peut rien conclure de deux propositions negatives.

Car deux propositions negatives separent le sujet du moyen, & l'attribut du même moyen. Or de ce que deux choses sont separées de la mesme chose, il ne s'ensuit ny qu'elles soient, ny qu'elles ne soient pas la mesme chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, & de ce que les Turcs ne sont pas Chrêtiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas Chrêtiens; & il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoy qu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols.

4. REGLE.

On ne peut prouver une conclusion negative par deux propositions affirmatives.

Car de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisiéme, on ne peut pas prouver qu'ils soient des-unis entr'eux.

5. REGLE.

La conclusion suit toûjours la plus foible partie, c'est à dire, que s'il y a une des deux propositions negatives, elle doit estre negative; & s'il y en a une particuliere, elle doit estre particuliere.

La preuve en est, que s'il y a une proposi-

CHAPITRE. IV.

Des figures & des modes des syllogismes en general. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.

APrés l'établissement des regles generales qui doivent estre necessairement observées dans tous les syllogismes simples, il reste à voir combien il peut y avoir de ces sortes de syllogismes.

On peut dire en general qu'il y en a autant de sortes qu'il peut y avoir de differentes manieres de disposer, en gardant ces regles, les trois propositions d'un syllogisme, & les trois termes dont elles sont composées.

La disposition des 3. propositions selon leurs 4. differences A, E. I. O. s'appelle *mode*.

Et la disposition des trois termes, c'est à dire, du moyen avec les trois termes de la conclusion, s'appelle *figure*.

Or on peut conter combien il peut y avoir de modes concluans, à n'y considerer point les differentes figures, selon lesquelles un mesme mode peut faire divers syllogismes. Car par la doctrine des combinaisons 4. termes (comme sont A. E. I. O, estant pris trois à trois ne peuvent estre differemment arrangez qu'en 64. manieres. Mais de ces 64. diverses manieres, ceux qui voudront prendre la peine de les considerer chacune à part, trouveront qu'il y en a.

28. Excluses par la 3. & la 6. regle, qu'on ne conclut rien de deux negatives, & de deux particulieres.

18. par la 5. que la conclusion suit la plus foible partie.

6. par

6. par la 4. Qu'on ne peut conclure negativement de deux affirmatives.

1. Sçavoir, I.E.O. par le 3. corollaire des regles generales.

1. Sçavoir, A.E.O. par le 6. corollaire de regles generales.

Ce qui fait en tout 54. Et par consequent il ne reste que dix modes concluans.

4. Affi.	A. A. A. A. I. I. A. A. I. I. A. I.	6. Neg.	E. A. E. A. E. E. E. A. O. A. O. O. O. A. O. E. I. O.

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix especes de syllogismes, parce qu'un seul de ces modes en peut faire diverses especes, selon l'autre maniere d'où se prend la diversité des syllogismes, qui est la differente disposition des trois termes que nous avons déja dit s'appeller *figure*.

Or pour cette disposition des trois termes elle ne peut regarder que les deux premieres propositions, parce que la conclusion est supposée avant qu'on fasse le syllogisme pour la prouver. Et ainsi le moyen ne se pouvant arranger qu'en quatre manieres differentes avec les deux termes de la conclusion, il n'y a aussi que quatre figures possibles.

Car ou le moyen est *sujet en la majeure, & attribut en la mineure.* Ce qui fait la 1. *figure.*

Ou il est *attribut en la majeure & en la mineure.* Ce qui fait la 2. *figure.*

Ou il est *sujet en l'une & en l'autre*; Ce qui fait la 3. *figure.*

Ou il est enfin *attribut dans la majeure*, & *sujet en la mineure.* Ce qui peut faire une 4.

tion negative, le moyen est des-uni de l'une des parties de la conclusion : & partant il est incapable de les unir, ce qui est necessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particuliere, la conclusion n'en peut estre generale. Car si la conclusion est generale affirmative, le sujet estant universel, il doit estre aussi universel dans la mineure, & par consequent il en doit estre le sujet, l'attribut n'estant jamais pris generalement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure. Donc il en sera general dans la majeure, parce qu'autrement il seroit deux fois particulier. Donc il en sera le sujet, & par consequent cette majeure sera aussi universelle. Et ainsi il ne peut y avoir de proposition particuliere dans un argument affirmatif dont la conclusion est generale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles negatives. Car de là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux premisses, suivant le premier corollaire. Or comme il y doit avoir une proposition affirmative par la troisiéme regle, dont l'attribut est pris particulierement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, & par consequent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles. Ce qu'il falloit démontrer.

4 Corollaire.

Ce qui conclut le general, conclut le particulier.

Ce qui conclut A. conclut I. ce qui conclut E. conclut O. Mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le general. C'est une suite de la regle precedente, & du 1. axiome. Mais il faut

faut remarquer qu'il a plû aux hommes, de ne considerer les especes de syllogismes que selon la plus noble conclusion qui est la generale: de sorte qu'on ne conte point pour une espece particuliere de syllogisme celuy où on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le general.

C'est pourquoy il n'y a point de syllogisme où la majeure estant A. & la mineure E. la conclusion soit O. Car (par le 5. Corollaire) la conclusion d'une mineure universelle negative peut toûjours estre generale. De sorte que si on ne la peut pas tirer generale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A. E. O. n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement entant qu'il peut estre enfermé dans A.E.E.

6. REGLE.

De deux propositions particulieres il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives le moyen y sera pris deux fois particulierement, soit qu'il soit sujet (par le 2. axio.) soit qu'il soit attribut, (par le 3. axiome.) Or par la 1. regle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulierement.

Et s'il y en avoit une negative, la conclusion l'estant aussi; (par la regle precedente) il doit y avoir au moins deux termes universels dans les premisses, (suivant le 2. corollaire.) Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux premisses, estant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions, où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse ou deux attributs negatifs, ce qui seroit contre la troisiéme regle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle

tion negative, le moyen est des-uni de l'une des parties de la conclusion : & partant il est incapable de les unir, ce qui est necessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particuliere, la conclusion n'en peut estre generale. Car si la conclusion est generale affirmative, le sujet estant universel, il doit estre aussi universel dans la mineure, & par consequent il en doit estre le sujet, l'attribut n'estant jamais pris generalement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure. Donc il en sera general dans la majeure, parce qu'autrement il seroit deux fois particulier. Donc il en sera le sujet, & par consequent cette majeure sera aussi universelle. Et ainsi il ne peut y avoir de proposition particuliere dans un argument affirmatif dont la conclusion est generale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles negatives. Car de là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux premisses, suivant le premier corollaire. Or comme il y doit avoir une proposition affirmative par la troisiéme regle, dont l'attribut est pris particulierement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, & par consequent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles. Ce qu'il falloit démontrer.

4 *Corollaire.*

Ce qui conclut le general, conclut le particulier.

Ce qui conclut A. conclut I. ce qui conclut E. conclut O. Mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le general. C'est une suite de la regle precedente, & du 1. axiome. Mais il faut

faut remarquer qu'il a plû aux hommes, de ne considerer les especes de syllogismes que selon la plus noble conclusion qui est la generale: de sorte qu'on ne conte point pour une espece particuliere de syllogisme celuy où on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le general. A

C'est pourquoy il n'y a point de syllogisme où la majeure estant A. & la mineure E. la conclusion soit O. Car (par le 5. Corollaire) la conclusion d'une mineure universelle negative peut toûjours estre generale. De sorte que si on ne la peut pas tirer generale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A. E. O. n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement entant qu'il peut estre enfermé dans A.E.E.

6. REGLE.

De deux propositions particulieres il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives le moyen y sera pris deux fois particulierement, soit qu'il soit sujet (par le 2. axio.) soit qu'il soit attribut, (par le 3. axiome.) Or par la 1. regle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulierement.

Et s'il y en avoit une negative, la conclusion l'estant aussi; (par la regle precedente) il doit y avoir au moins deux termes universels dans les premisses, (suivant le 2. corollaire.) Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux premisses, estant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions, où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse ou deux attributs negatifs, ce qui seroit contre la troisiéme regle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle

tion negative, le moyen est des-uni de l'une des parties de la conclusion : & partant il est incapable de les unir, ce qui est necessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particuliere, la conclusion n'en peut estre generale. Car si la conclusion est generale affirmative, le sujet estant universel, il doit estre aussi universel dans la mineure, & par consequent il en doit estre le sujet, l'attribut n'estant jamais pris generalement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure. Donc il en sera general dans la majeure, parce qu'autrement il seroit deux fois particulier. Donc il en sera le sujet, & par consequent cette majeure sera aussi universelle. Et ainsi il ne peut y avoir de proposition particuliere dans un argument affirmatif dont la conclusion est generale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles negatives. Car de là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux premisses, suivant le premier corollaire. Or comme il y doit avoir une proposition affirmative par la troisiéme régle, dont l'attribut est pris particulierement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, & par consequent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles. Ce qu'il falloit démontrer.

4 Corollaire.

Ce qui conclut le general, conclut le particulier.

Ce qui conclut A. conclut I. ce qui conclut E. conclut O. Mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le general. C'est une suite de la regle precedente, & du 1. axiome. Mais il

faut

faut remarquer qu'il a plû aux hommes, de ne considerer les especes de syllogismes que selon la plus noble conclusion qui est la generale: de sorte qu'on ne conte point pour une espece particuliere de syllogisme celuy où on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le general. A.

C'est pourquoy il n'y a point de syllogisme où la majeure estant A. & la mineure E. la conclusion soit O. Car (par le 5. Corollaire) la conclusion d'une mineure universelle negative peut toûjours estre generale. De sorte que si on ne la peut pas tirer generale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A. E. O. n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement entant qu'il peut estre enfermé dans A. E. E.

6. REGLE.

De deux propositions particulieres il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives le moyen y sera pris deux fois particulierement, soit qu'il soit sujet (par le 2. axio.) soit qu'il soit attribut, (par le 3. axiome.) Or par la 1. regle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulierement.

Et s'il y en avoit une negative, la conclusion l'estant aussi; (par la regle precedente) il doit y avoir au moins deux termes universels dans les premisses, (suivant le 2. corollaire.) Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux premisses, estant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions, où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse ou deux attributs negatifs, ce qui seroit contre la troisiéme regle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle

faut remarquer qu'il a plû aux hommes, de ne considerer les especes de syllogismes que selon la plus noble conclusion qui est la generale: de sorte qu'on ne conte point pour une espece particuliere de syllogisme celuy où on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le general.

C'est pourquoy il n'y a point de syllogisme où la majeure estant A. & la mineure E. la conclusion soit O. Car (par le 5. Corollaire) la conclusion d'une mineure universelle negative peut toûjours estre generale. De sorte que si on ne la peut pas tirer generale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A. E. O. n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement entant qu'il peut estre enfermé dans A.E.E.

6. REGLE.

De deux propositions particulieres il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives le moyen y sera pris deux fois particulierement, soit qu'il soit sujet (par le 2. axio.) soit qu'il soit attribut, (par le 3. axiome.) Or par la 1. regle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulierement.

Et s'il y en avoit une negative, la conclusion l'estant aussi; (par la regle precedente) il doit y avoir au moins deux termes universels dans les premisses, (suivant le 2. corollaire.) Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux premisses, estant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions, où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse ou deux attributs negatifs, ce qui seroit contre la troisiéme regle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle

CHAPITRE. IV.

Des figures & des modes des syllogismes en general. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.

APrés l'établissement des regles generales qui doivent estre necessairement observées dans tous les syllogismes simples, il reste à voir combien il peut y avoir de ces sortes de syllogismes.

On peut dire en general qu'il y en a autant de sortes qu'il peut y avoir de differentes manieres de disposer, en gardant ces regles, les trois propositions d'un syllogisme, & les trois termes dont elles sont composées.

La disposition des 3. propositions selon leurs 4. differences A. E. I. O. s'appelle *mode.*

Et la disposition des trois termes, c'est à dire, du moyen avec les trois termes de la conclusion, s'appelle *figure.*

Or on peut conter combien il peut y avoir de modes concluans, à n'y considerer point les differentes figures, selon lesquelles un mesme mode peut faire divers syllogismes. Car par la doctrine des combinaisons 4. termes (comme sont A. E. I. O, estant pris trois à trois ne peuvent estre differemment arrangez qu'en 64. manieres. Mais de ces 64. diverses manieres, ceux qui voudront prendre la peine de les considerer chacune à part, trouveront qu'il y en a.

28. Excluses par la 3. & la 6. regle, qu'on ne conclut rien de deux negatives, & de deux particulieres.

18. par la 5. que la conclusion suit la plus foible partie.

6 par

6. par la 4. Qu'on ne peut conclure negativement de deux affirmatives.

1. Sçavoir, I.E.O. par le 3. corollaire des regles generales.

1. Sçavoir, A.E.O. par le 6. corollaire de regles generales.

Ce qui fait en tout 54. Et par consequent il ne reste que dix modes concluans.

4. Affi.	A. A. A. A. I. I. A. A. I. I. A. I.	6. Neg.	E. A. E. A. E. E. E. A. O. A. O. O. O. A. O. E. I. O.

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix especes de syllogismes, parce qu'un seul de ces modes en peut faire diverses especes, selon l'autre maniere d'où se prend la diversité des syllogismes, qui est la differente disposition des trois termes que nous avons déja dit s'appeller *figure*.

Or pour cette disposition des trois termes elle ne peut regarder que les deux premieres propositions, parce que la conclusion est supposée avant qu'on fasse le syllogisme pour la prouver. Et ainsi le moyen ne se pouvant arranger qu'en quatre manieres differentes avec les deux termes de la conclusion, il n'y a aussi que quatre figures possibles.

Car ou le moyen est *sujet en la majeure*, & *attribut en la mineure*. Ce qui fait la 1. *figure*.

Ou il est *attribut en la majeure & en la mineure*. Ce qui fait la 2. *figure*.

Ou il est *sujet en l'une & en l'autre*; Ce qui fait la 3. *figure*.

Ou il est enfin *attribut dans la majeure*, & *sujet en la mineure*. Ce qui peut faire une 4.

figure : eſtant certain que l'on peut conclûre quelquefois neceſſairement en cette maniere ; ce qui ſuffit pour faire un vray ſyllogiſme. On en verra des exemples cy-aprés.

Neanmoins parce qu'on ne peut conclure de cette quatriéme maniere, qu'en une façon qui n'eſt nullement naturelle, & où l'eſprit ne ſe porte jamais, Ariſtote & ceux qui l'ont ſuivy n'ont pas donné à cette maniere de raiſonner le nom de figure. Galien a ſoûtenu le contraire, & il eſt clair que ce n'eſt qu'une diſpute de mots, qui ſe doit decider en leur faiſant dire de part & d'autre ce qu'ils entendent par le mot de figure.

Mais ceux là ſe trompent ſans doute qui prennent pour une 4. figure, qu'ils accuſent Ariſtote de n'avoir pas reconnuë, les argumens de la 1. dont la majeure & la mineure ſont tranſpoſées : comme lors que l'on dit, *Tout corps eſt diviſible : tout ce qui eſt diviſible eſt imparfait. Donc tout corps eſt imparfait.* Je m'étonne que M. Gaſſendy ſoit tombé dans cette erreur. Car il eſt ridicule de prendre pour la majeure d'un ſyllogiſme, la propoſition qui ſe trouve la premiere, & pour mineure celle qui ſe trouve la ſeconde ; ſi cela eſtoit il faudroit prendre ſouvent la concluſion meſme pour la majeure ou la mineure d'un argument, puiſque c'eſt aſſez ſouvent la premiere ou la ſeconde des trois propoſitions qui le compoſent, comme dans ces vers d'Horace ; la concluſion eſt la premiere, la mineure la ſeconde, & la majeure la troiſiéme.

Qui melior ſervo, qui liberior ſit avarus
In triviis fixum cum ſe dimittit ad aſſem
Non video : nam qui cupiet metuet quoque ; porro

Qui

Qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam.

Car tout cela se reduit à cet argument ;

Celuy qui est dans de continuelles apprehensions n'est point libre.

Tout avare est dans de continuelles apprehensions.

Donc nul avare n'est libre.

Il ne faut donc point avoir égard au simple arrangement local des propositions qui ne changent rien dans l'esprit ; mais on doit prendre pour syllogismes de la 1. figure tous ceux où le milieu est sujet dans la proposition où se trouve le grand terme (c'est à dire l'attribut de la conclusion) & attribut dans celle où se trouve le petit terme (c'est à dire le sujet de la conclusion.) Et ainsi il ne reste pour 4. figure que ceux au contraire où le milieu est attribut dans la majeure & sujet dans la mineure. Et c'est ainsi que nous les appellerons, sans que personne le puisse trouver mauvais, puisque nous avertissons par avance, que nous n'entendons par ce terme de figure, qu'une difference disposition du moyen.

Chapitre V.

Regles, modes, & fondemens de la premiere figure.

La premiere figure est donc celle où le moyen est sujet dans la majeure, & attribut dans la mineure.

Cette figure n'a que deux regles.

1. Regle.

Il faut que la mineure soit affirmative.

Car si elle estoit negative, la majeure seroit affirmative par la 3. regle generale, & la conclusion negative par la 5. Donc le grand terme seroit pris universellement dans la conclusion, parce qu'elle seroit negative, & particulierement dans la majeure, parce qu'il en est l'attribut dans cette figure, & qu'elle seroit affirmative, ce qui seroit contre la 2. regle, qui defend de conclure du particulier au general. Cette raison a lieu aussi dans la 3. figure, où le grand terme est aussi attribut dans la majeure.

2. REGLE.

La majeure doit estre universelle.

Car la mineure estant affirmative par la regle precedente, le moyen qui y est attribut y est pris particulierement. Donc il doit estre universel dans la majeure où il est sujet, ce qui la rend universelle : autrement il seroit pris deux fois, particulierement contre la premiere regle generale.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 4. modes de la premiere figure.

On a fait voir dans le Chapitre precedent qu'il ne peut y avoir que dix modes concluans. Mais de ces dix modes A. E. E. & A. O. O. sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est que la mineure doit estre affirmative.

I. A. I. & O. A. O. sont exclus par la 2. qui est que la majeure doit estre universelle.

A. A. I. & E. A. O. sont exclus par le 4 corollaires des regles generales. Car le petit terme estant sujet dans la mineure, elle ne peut estre universelle que la conclusion ne le puisse estre aussi.

Et

Et par consequent il ne reste que ces 4. modes.

2 Affir. { A. A. A. / A. I. I. 2. Neg. { E. A. E. / E. I. O.

Ce qu'il falloit démontrer.

Ces quatre modes pour estre plus facilement retenus ont esté reduits à des mots artificiels, dont les trois syllabes marquent les trois propositions, & la voyelle de chaque syllabe marque quelle doit estre cette proposition. De sorte que ces mots ont cela de tres-commode dans l'Ecole, qu'on marque clairement par un seul mot une espece de syllogisme, que sans cela on ne pourroit faire entendre qu'avec beaucoup de discours.

BAR. *Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il doit nourrir, est homicide.*

BA- *Tous les riches qui ne donnent point l'aumône dans les necessitez publiques, laissent mourir de faim ceux qu'ils doivent nourrir*

RA. *Donc ils sont homicides.*

CE- *Nul voleur impenitent ne doit s'attendre d'estre sauvé.*

LA- *Tous ceux qui meurent aprés s'estre enrichis du bien de l'Eglise sans le vouloir restituer, sont des voleurs impenitens.*

RENT. *Donc nul d'eux ne doit s'attendre d'estre sauvé.*

DA- *Tout ce qui sert au salut est avantageux.*

RI- *Il y a des afflictions qui servent au salut.*

I. *Donc il y a des afflictions qui sont avantageuses.*

FE- *Ce qui est suivy d'un juste repentir, n'est jamais à souhaiter.*

RI- *Il y a des plaisirs qui sont suivis d'un juste repentir.*

O. *Donc il y a des plaisirs qui ne sont point à souhaiter.*

Fondement de la premiere figure.

Puisque dans cette figure le grand terme est affirmé ou nié du moyen pris universellement, & ce mesme moyen affirmé ensuite dans la mineure du petit terme, ou sujet de la conclusion, il est clair qu'elle n'est fondée que sur deux principes, l'un pour les modes affirmatifs, l'autre pour les modes negatifs.

Principe des modes affirmatifs.

Ce qui convient à une idée prise universellement, convient aussi à tout ce dont cette idée est affirmée, ou qui est sujet de cette idée, ou qui est compris dans l'extension de cette idée; car ces expressions sont synonymes.

Ainsi l'idée d'*animal* convenant à tous les hommes, convient aussi à tous les Ethiopiens. Ce principe a esté tellement éclaircy dans le Chapitre où nous avons traité de la nature des propositions affirmatives, qu'il n'est pas necessaire de l'éclaircir icy davantage. Il suffira d'avertir qu'on exprime ordinairement dans l'école en cette maniere : *Quod convenit consequenti, convenit antecedenti.* Et que l'on entend par terme consequent une idée generale qui est affirmée d'une autre, & par antecedent le sujet dont elle est affirmée, parce qu'en effet l'attribut se tire par consequence du sujet, s'il est homme, il est animal.

Principe des modes negatifs.

Ce qui est nié d'une idée prise universellement, est nié de tout ce dont cette idée est affirmée.

Arbre est nié de tous les animaux, il est donc nié de tous les hommes, parce qu'ils sont animaux. On l'exprime ainsi dans l'école : *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti.*

Ce

Ce que nous avons dit en traitant des propositions negatives me dispense d'en parler icy davantage.

Il faut remarquer qu'il n'y a que la 1. figure qui conclue tout A. E. I. O.

Et qu'il n'y a qu'elle aussi qui conclue A. dont la raison est, qu'afin que la conclusion soit universelle affirmative, il faut que le petit terme soit pris generalement dans la mineure, & par consequent qu'il en soit sujet, & que le moyen en soit l'attribut : d'où il arrive que le moyen y est pris particulierement. Il faut donc qu'il soit pris generalement dans la majeure, (par la 1. regle generale). & que par consequent il en soit le sujet. Or c'est en cela que consiste la 1. figure, que le moyen y est sujet en la majeure, & attribut en la mineure.

CHAPITRE VI.

Regles, modes, & fondements de la seconde figure.

La 2. figure est celle où le moyen est deux fois attribut. Et de là il s'ensuit qu'afin qu'elle conclue necessairement, il faut que l'on garde ces deux regles.

1. REGLE.

Il faut qu'il y ait une des deux premieres propositions negatives, & par consequent que la conclusion le soit aussi par la 6. regle generale.

Car si elles estoient toutes deux affirmatives, le moyen qui est toûjours attribut, seroit pris deux fois particulierement contre la premiere regle generale.

12. REGLE.

Il faut que la majeure soit universelle.

Car la conclusion estant negative, le grand terme ou l'attribut est pris universellement. Or ce mesme terme est sujet de la majeure. Donc il doit estre universel; & par consequent rendre la majeure universelle.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 4. modes dans la 2 figure.

Des dix modes concluans, les 4 affirmatifs sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est que l'une des premisses doit estre negative.

O. A. O. est exclus par la 2. regle qui est que la majeure doit estre universelle.

E. A. O. est exclus pour la mesme raison qu'en la 1. figure, parce que le petit terme est aussi sujet en la mineure.

Il ne reste donc de ces dix modes que ces quatre.

2. Gener. { E. A. E. / A. E. E. }   2. Partic. { E. I. O. / A. O. O. }

Ce qu'il falloit demontrer.

On a compris ces 4. modes sous ces mots artificiels.

CE- *Nul menteur n'est croyable.*
SA- *Tout homme de bien est croyable.*
RE. *Donc nul homme de bien n'est menteur.*
CA- *Tous ceux qui sont à* JESUS-CHRIST *crucifient leur chair.*
MES- *Tous ceux qui menent une vie molle & voluptueuse ne crucifient point leur chair,*
TRES. *Donc nul d'eux n'est à* JESUS-CHRIST.
FES- *Nulle vertu n'est contraire à l'amour de la verité.*
TI- *Il a un amour de la paix qui est contraire à l'amour de la verité.*

NO,

No. *Donc il y a un amour de la paix qui n'est pas vertu.*

Ba- *Toute vertu est accompagnée de discretion.*

Ro- *Il y a des zeles sans discretion.*

Co. *Donc il y a des zeles qui ne sont pas vertu.*

Fondement de la 2. figure.

Il seroit facile de reduire toutes ces diverses sortes d'argumens à un mesme principe par quelque détour ; mais il est plus avantageux d'en reduire deux à un principe, & deux à un autre, parce que la dépendance & la liaison qu'ils ont avec ces deux principes est plus claire & plus immediate.

1. Principe des argumens en *Cesare*. & *Festino*.

Le premier de ces principes est celuy qui sert aussi de fondement aux argumens negatifs de la premiere figure ; sçavoir, *Que ce qui est nié d'une idée universelle, est aussi nié de tout ce dont cette idée est affirmée, c'est à dire, de tous les sujets de cette idée.* Car il est clair que les argumens en *Cesare* & en *Festino* sont établis sur ce principe. Pour monstrer, par exemple, que nul homme de bien n'est menteur ; j'ay affirmé croyable de tout homme de bien ; & j'ay nié menteur de tout homme croyable ; en disant que nul menteur n'est croyable. Il est vray que cette façon de nier est indirecte, puis qu'au lieu de nier menteur de croyable, j'ay nié croyable de menteur. Mais comme les propositions negatives universelles se convertissent simplement, en niant l'attribut d'un sujet universel, on nie ce sujet universel de l'attribut.

Cela fait voir neanmoins que les argumens en *Cesare* sont en quelque maniere indirects ; puisque ce qui doit estre nié, n'y est nié qu'in-

di-

directement ; mais comme cela n'empesche pas que l'esprit ne comprenne facilement & clairement la force de l'argument, ils peuvent passer pour directs, entendant ce terme pour des argumens clairs & naturels.

Cela fait voir aussi que ces deux modes *Cesare* & *Festino* ne sont differens des deux de la 1. figure, *Celarent* & *Ferio*, qu'en ce que la majeure en est renversée. Mais quoy-que l'on puisse dire que les modes negatifs de la 1. figure sont plus directs, il arrive neanmoins souvent que ces deux de la 2. figure qui y répondent son plus naturels, & que l'esprit s'y porte plus facilement. Car, par exemple, dans celuy que nous venons de proposer; quoy que l'ordre direct de la negation demandast que l'on dist ; Nul homme croyable n'est menteur ; ce qui eust fait un argment en *Celarent* ; neanmoins nostre esprit se porte plus naturellement à dire, que nul menteur n'est croyable.

Principe de argumens en *Camestres* & *Baroco*.

Dans ces deux modes le moyen est affirmé de l'attribut de la conclusion, & nié du sujet : Ce qui fait voir qu'ils sont établis directement sur ce principe : *Tout ce qui est compris dans l'extention d'une idée universelle, ne convient à aucun des sujets dont on la nie, l'attribut d'une proposition negative estant pris selon toute son extension, comme on l'a prouvé dans la 2. partie.*

Vray Chrétien est compris dans l'extention de charitable, puisque tout vray Chrétien est charitable : Charitable est nié d'impitoyable envers les pauvres, Donc vray Chrétien est nié d'impitoyable envers les pauvres. Ce qui fait cet argument.

Tout

Tout vray Chrestien est Charitable.

Nul impitoyable envers les pauvres n'est charitable.

Donc nul impitoyable envers les pauvres n'est vray Chrestien.

CHAPITRE VII.

Regles, modes, & fondemens de la troisiéme figure.

DAns la 3. figure le moyen est deux fois sujet; D'où il s'ensuit.

I. REGLE.

1. *Que la mineure en doit estre affirmative.*

Ce que nous avons deja prouvé par la premiere regle de la 1. figure; parce que dans l'une & dans l'autre l'attribut de la conclusion est aussi attribut dans la majeure.

2. REGLE.

L'on n'y peut conclure que particulierement.

Car la mineure estant toujours affirmative, le petit terme qui y est attribut est particulier. Donc il ne peut estre universel dans la conclusion où il est sujet, parce que ce seroit conclure le general du particulier contre la 2. regle generale.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 6. modes dans la troisiéme figure.

Des dix modes concluans, A. E. E. & A. O. O. sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est, que la mineure ne peut estre negative.

A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la 2. regle, qui est, que la conclusion n'y peut estre generale.

CHAPITRE VIII.

Des modes de la quatrième figure.

LA 4. figure est celle où le moyen est attribut dans la majeure, & sujet dans la mineure. Elle est si peu naturelle qu'il est assez inutile d'en donner les regles. Les voilà neanmoins, afin qu'il ne manque rien à la demonstration de toutes les manieres simples de raisonner.

I. REGLE.

Quand la majeure est affirmative, la mineure est toûjours universelle.

Car le moyen est pris particulierement dans la majeure affirmative, parce qu'il en est l'attribut. Il faut donc (par la 1. regle generale) qu'il soit pris generalement dans la mineure, & que par consequent il la rende universelle, parce qu'il en est le sujet.

2. REGLE.

Quand la mineure est affirmative, la conclusion est toûjours particuliere.

Car le petit terme est attribut dans la mineure. Et par consequent il y est pris particulierement, quand elle est affirmative; d'où il s'ensuit (par la 2. regle generale) qu'il doit estre aussi particulier dans la conclusion; ce qui la rend particuliere, parce qu'il en est le sujet.

3. REGLE

Dans les modes negatifs la majeure doit estre generale.

Car la conclusion estant negative, le grand terme y est pris generalement. Il faut donc (par la 2. regle generale) qu'il soit pris aussi generalement dans les premisses. Or il est le sujet

jet de la majeure aussi-bien que dans la 2. figure: & par consequent il faut, aussi-bien que dans la 2. figure, qu'estant pris generalement il rende la majeure generale.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 5. modes dans la 4. figure

Des dix modes concluans, A. I. I. & A. O. O. sont exclus par la 1. regle.

A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la 2.

O. A. O. par la 3.

Il ne reste donc que ces 5.

2 Affirm. { A. A. I. / I. A. I.   3. Neg. { A. E. E. / E. A. O. / E. I. O.

Ces 5. modes se peuvent renfermer dans ces mots artificiels.

BAR- *Tous les miracles de la nature sont ordinaires.*

BA- *Tout ce qui est ordinaire ne nous frape point.*

RI. *Donc il y a des choses qui ne nous frappent point, qui sont des miracles de la nature.*

CA- *Tous les maux de la vie sont des maux passagers.*

LEN- *Tous les maux passagers ne sont point à craindre.*

TES. *Donc nul des maux qui sont à craindre n'est un mal de cette vie.*

DI- *Quelque fou dit vray.*

BA- *Quiconque dit vray, merite d'estre suivy.*

TIS. *Donc il y en a qui meritent d'estre suivis, qui ne laissent pas d'estre fous*

FES- *Nulle vertu n'est une qualité naturelle.*

PA- *Toute qualité naturelle a Dieu pour premier auteur.*

MO. *Donc il y a des qualitez qui ont Dieu pour au-*

Il ne reste donc que ces six modes.

3. Affirm.	A. A. I. A. I. I. I. A. I.	3 Neg.	E. A. O. E. I. O. O. A. O.

Ce qu'il falloit démontrer.

C'est ce qu'on a reduit à ces six mots artificiels, quoy-que dans un autre ordre.

DA- *La divisibilité de la matiere à l'infiny est incomprehensible.*

RA- *La divisibilité de la matiere à l'infiny est tres-certaine.*

PTI. *Il y a donc des choses tres-certaines qui sont incomprehensibles.*

FE- *Nul homme ne se peut quitter soy-mesme.*

LA- *Tout homme est ennemy de soy mesme.*

PTON. *Il y a donc des ennemis que l'on ne sçauroit quitter.*

DI- *Il y a des méchans dans les plus grandes fortunes.*

SA- *Tous les méchans sont miserables.*

MIS. *Il y a donc des miserables dans les plus grandes fortunes.*

DA- *Tout serviteur de Dieu est Roy.*

TI- *Il y a des serviteurs de Dieu qui sont pauvres.*

SI. *Il y a donc des pauvres qui sont Rois.*

BO- *Il y a des coleres qui ne sont pas blâmables.*

CAR- *Toute colere est une passion.*

DO. *Donc il y a des passions qui ne sont pas blâmables.*

FE- *Nulle sotise n'est éloquente.*

RI- *Il y a des sotises en figure.*

SON. *Il y a donc des figures qui ne sont pas éloquentes.*

Fon-

Fondement de la 3. figure.

Les deux termes de la conclusion estant attribuez dans les deux premisses à un mesme terme qui sert de moyen, on peut reduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe :

Principe des modes affirmatifs

Lors que deux termes se peuvent affirmer d'une mesme chose, ils se peuvent aussi affirmer l'un de l'autre pris particulierement.

Car estant unis ensemble dans cette chose, puis qu'ils luy conviennent ; il s'ensuit qu'ils sont quelquefois unis ensemble ; & partant que l'on les peut affirmer l'un de l'autre particulierement. Mais afin qu'on soit asseuré que deux termes ayant esté affirmez d'une mesme chose, qui est le moyen, il faut que ce moyen soit pris au moins une fois universellement, car s'il estoit pris deux fois particulierement ; ce pourroit estre deux diverses parties d'un terme commun qui ne seroient pas la mesme chose.

Principe des modes negatifs.

Lors que de deux termes l'un peut estre nié & l'autre affirmé de la mesme chose, ils se peuvent nier particulierement l'un de l'autre.

Car il est certain qu'ils ne sont pas toûjours joints ensemble, puis qu'ils n'y sont pas joints dans cette chose. Donc on les peut nier quelquefois l'un de l'autre, c'est à dire que l'on les peut nier l'un de l'autre pris particulierement. Mais il faut par la mesme raison qu'afin que ce soit la mesme chose, le moyen soit pris au moins une fois universellement.

Il ne reste donc que ces six modes.

3. Affirm. { A. A. I. / A. I. I. / I. A. I. } 3 Neg. { E. A. O. / E. I. O. / O. A. O. }

Ce qu'il falloit démontrer.

C'est ce qu'on a reduit à ces six mots artificiels, quoy-que dans un autre ordre.

DA- *La divisibilité de la matiere à l'infiny est incomprehensible.*

RA- *La divisibilité de la matiere à l'infiny est tres-certaine.*

PTI. *Il y a donc des choses tres-certaines qui sont incomprehensibles.*

FE- *Nul homme ne se peut quitter soy-mesme.*

LA- *Tout homme est ennemy de soy mesme.*

PTON. *Il y a donc des ennemis que l'on ne sçauroit quitter.*

DI- *Il y a des méchans dans les plus grandes fortunes.*

SA- *Tous les méchans sont miserables.*

MIS. *Il y a donc des miserables dans les plus grandes fortunes.*

DA- *Tout serviteur de Dieu est Roy.*

TI- *Il y a des serviteurs de Dieu qui sont pauvres.*

SI. *Il y a donc des pauvres qui sont Rois.*

BO- *Il y a des coleres qui ne sont pas blâmables.*

CAR- *Toute colere est une passion.*

DO. *Donc il y a des passions qui ne sont pas blâmables.*

FE- *Nulle sotise n'est eloquente.*

RI- *Il y a des sotises en figure.*

SON. *Il y a donc des figures qui ne sont pas eloquentes.*

Fon-

Fondement de la 3. figure.

Les deux termes de la conclusion estant attribuez dans les deux premisses à un mesme terme qui sert de moyen, on peut reduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe :

Principe des modes affirmatifs

Lors que deux termes se peuvent affirmer d'une mesme chose, ils se peuvent aussi affirmer l'un de l'autre pris particulierement.

Car estant unis ensemble dans cette chose, puis qu'ils luy conviennent ; il s'ensuit qu'ils sont quelquefois unis ensemble ; & partant que l'on les peut affirmer l'un de l'autre particulierement. Mais afin qu'on soit asseuré que deux termes ayant esté affirmez d'une mesme chose, qui est le moyen, il faut que ce moyen soit pris au moins une fois universellement, car s'il estoit pris deux fois particulierement, ce pourroit estre deux diverses parties d'un terme commun qui ne seroient pas la mesme chose.

Principe des modes negatifs.

Lors que de deux termes l'un peut estre nié & l'autre affirmé de la mesme chose, ils se peuvent nier particulierement l'un de l'autre.

Car il est certain qu'ils ne sont pas toûjours joints ensemble, puis qu'ils n'y sont pas joints dans cette chose. Donc on les peut nier quelquefois l'un de l'autre, c'est à dire que l'on les peut nier l'un de l'autre pris particulierement. Mais il faut par la mesme raison qu'afin que ce soit la mesme chose, le moyen soit pris au moins une fois universellement.

CHA-

CHAPITRE VIII.

Des modes de la quatriéme figure.

LA 4. figure est celle où le moyen est attribut dans la majeure, & sujet dans la mineure. Elle est si peu naturelle qu'il est assez inutile d'en donner les regles. Les voilà neanmoins, afin qu'il ne manque rien à la demonstration de toutes les manieres simples de raisonner.

I. REGLE.

Quand la majeure est affirmative, la mineure est toûjours universelle.

Car le moyen est pris particulierement dans la majeure affirmative, parce qu'il en est l'attribut. Il faut donc (par la 1. regle generale) qu'il soit pris generalement dans la mineure, & que par consequent il la rende universelle, parce qu'il en est le sujet.

2. REGLE.

Quand la mineure est affirmative, la conclusion est toûjours particuliere.

Car le petit terme est attribut dans la mineure. Et par consequent il y est pris particulierement, quand elle est affirmative; d'où il s'ensuit (par la 2. regle generale) qu'il doit estre aussi particulier dans la conclusion; ce qui la rend particuliere, parce qu'il en est le sujet.

3. REGLE

Dans les modes negatifs la majeure doit estre generale.

Car la conclusion estant negative, le grand terme y est pris generalement. Il faut donc (par la 2. regle generale) qu'il soit pris aussi generalement dans les premisses. Or il est le sujet

jet de la majeure aussi-bien que dans la 2. figure: & par consequent il faut, aussi bien que dans la 2. figure, qu'estant pris generalement il rende la majeure generale.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 5. modes dans la 4. figure

Des dix modes concluans, A. I. I. & A. O. O. sont exclus par la 1. regle.

A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la 2.

O. A. O. par la 3.

Il ne reste donc que ces 5.

2 Affirm. { A. A. I. / I. A. I.   3. Neg. { A. E. E. / E. A. O. / E. I. O.

Ces 5. modes se peuvent renfermer dans ces mots artificiels.

BAR- *Tous les miracles de la nature sont ordinaires.*

BA- *Tout ce qui est ordinaire ne nous frape point.*

RI. *Donc il y a des choses qui ne nous frappent point, qui sont des miracles de la nature.*

CA- *Tous les maux de la vie sont des maux passagers.*

LEN- *Tous les maux passagers ne sont point à craindre.*

TES. *Donc nul des maux qui sont à craindre n'est un mal de cette vie.*

DI- *Quelque fou dit vray.*

BA- *Quiconque dit vray, merite d'estre suivy.*

TIS. *Donc il y en a qui meritent d'estre suivis, qui ne laissent pas d'estre fous*

FES- *Nulle vertu n'est une qualité naturelle.*

PA- *Toute qualité naturelle a Dieu pour premier auteur.*

MO. *Donc il y a des qualitez qui ont Dieu pour au-*

auteur, qui ne sont pas des vertus.

FRE- *Nul malheureux n'est content.*

SI- *Il y a des personnes contentes qui sont pauvres.*

SOM. *Il y a donc des pauvres qui ne sont pas malheureux.*

Il est bon d'avertir que l'on exprime ordinairement ces 5. modes en cette façon: *Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum;* ce qui est venu de ce qu'Aristote n'ayant pas fait une figure separée de ces modes, on ne les a regardez que comme des modes indirects de la 1. figure, parce qu'on a pretendu que la conclusion en estoit ranversée, & que l'attribut en estoit le veritable sujet. C'est pourquoy ceux qui ont suivy cette opinion, ont mis pour premiere proposition celle où le sujet de la conclusion entre, & pour mineure celle où entre l'attribut.

Et ainsi ils ont donné 9. modes à la 1. figure, 4. directs, & 5. indirects qu'ils ont renfermez dans ces deux vers.

Barbara, Celarent, Darii, Ferio : Baralipton
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.

Et pour les deux autres figures.

Cesare, Camestres, Festino, Baroco : Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Mais comme la conclusion estant toujours supposée, puisque c'est ce qu'on veut prouver; on ne peut pas dire proprement qu'elle soit jamais renversée, nous avons crû qu'il estoit plus avantageux de prendre toûjours pour majeure la proposition où entre l'attribut de la conclusion: Ce qui nous a obligé pour mettre la majeure la premiere, de renverser ces mots artificiels. De sorte que pour les mieux retenir on les peut renfermer en ce vers.

Bar-

Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Frisesim

Recapitulation.

Des diverses especes de syllogismes.

De tout ce qu'on vient de dire on peut conclure qu'il y a 19. especes de syllogismes qu'on peut diviser en diverses manieres.

1. En { Generaux 5. Particul. 14. } 2. En { Affirm. 7. Neg. 12. }

3. En ceux qui concluent. { A. 1. E. 4. I. 6. O. 8. }

4. Selon les differentes figures en les subdivisant par les modes; ce qui a déja esté assez fait dans l'explication de chaque figure.

5. Ou au contraire selon les modes en les subdivisant par les figures: ce qui fera encore trouver 19. especes des syllogismes; parce qu'il y a trois modes dont chacun ne conclut qu'en une seule figure; 6. dont chacun conclut en deux figures; & un qui conclut en toutes les quatre.

CHAPITRE IX.

Des Syllogismes complexes, & comment on les peut reduire aux syllogismes communs, & en juger par les mesmes regles.

Il faut avoüer que s'il y en a à qui la Logique sert, il y en a beaucoup à qui elle nuit; & il faut reconnoistre en mesme temps, qu'il n'y en a point à qui elle nuise davantage, qu'à ceux qui s'en piquent le plus, & qui affectent avec plus de vanité de paroistre bons Logiciens: Car cette affectation mesme estant la marque d'un esprit bas & peu solide, il arrive que s'atachant

tachant plus à l'écorce des regles qu'au bon sens, qui en est l'ame, ils se portent facilement à rejetter comme mauvais des raisonnemens qui sont tres-bons, parce qu'ils n'ont pas assez de lumiere pour les ajuster aux regles, qui ne servent qu'à les tromper, à cause qu'ils ne les comprennent qu'imparfaitement.

Pour éviter ce defaut, qui ressent beaucoup cet air de pedanterie, si indigne d'un honneste homme, nous devons plûtost examiner la solidité d'un raisonnement par la lumiere naturelle, que par les formes; & un des moyens d'y réüssir, quand nous y trouvons quelque difficulté, est d'en faire d'autres semblables en differentes matieres; & lors qu'il nous paroist clairement qu'il conclut bien, à ne considerer que le bon sens, si nous trouvons en mesme temps qu'il contienne quelque chose qui ne nous semble pas conforme aux regles, nous devons plûtost croire, que c'est faute de le bien démêler, que non pas qu'il y soit contraire en effet.

Mais les raisonnemens dont il est plus difficile de bien juger, & où il est plus aisé de se tromper, sont ceux que nous avons déja dit se pouvoir appeller *complexes*; non pas simplement, parce qu'il s'y trouvoit des propositions complexes; mais parce que les termes de la conclusion estant complexes, n'estoient pas pris tout entiers dans chacune des premisses pour estre joints avec le moyen, mais seulement une partie de l'un des termes. Comme en cet exemple.

Le Soleil est une chose insensible.

Les Perses adoroient le Soleil.

Donc les Perses adoroient une chose insensible.

Où l'on

Où l'on voit que la conclusion ayant pour attribut, *adoroient une chose insensible*, on n'en met qu'une partie dans la majeure, sçavoir *une chose insensible*; *& adoroient*, dans la mineure.

Or nous ferons deux choses touchant ces sortes de syllogismes. Nous montrerons, 1. comment on les peut reduire aux syllogismes incomplexes, dont nous avons parlé jusques-icy, pour en juger par les mesmes regles.

Et nous ferons voir en second lieu, que l'on peut donner des regles plus generales pour juger tout d'un coup de la bonté ou du vice de ces syllogismes complexes, sans avoir besoin d'aucune reduction.

C'est une chose assez étrange, que quoy-que l'on fasse peut-estre beaucoup plus d'état de la Logique qu'on ne devroit, jusques à soûtenir qu'elle est absolument necessaire pour acquerir les sciences, on la traitte neanmoins avec si peu de soin, que l'on n'y dit presque rien de ce qui peut avoir quelque usage. Car on se contente d'ordinaire de donner des regles des syllogismes simples, & presque tous les exemples qu'on en apporte sont composez de propositions incomplexes, qui sont si claires que personne ne s'est jamais avisé de les proposer serieusement dans aucun discours. Car à qui a-t-on jamais oüy faire ces syllogismes: Tout homme est animal: Pierre est homme: Donc Pierre est animal?

Mais on se met peu en peine d'appliquer les regles des syllogismes aux argumens dont les propositions sont complexes, quoy-que cela soit souvent assez difficile, & qu'il y ait plusieurs argumens de cette nature qui paroissent mauvais, & qui sont neanmoins fort bons; & que d'ailleurs l'usage de ces sortes d'argumens soit beaucoup

plus frequent que celuy des syllogismes entierement simples. C'est ce qu'il sera plus aisé de faire voir par des exemples que par des regles.

I. EXEMPLE.

Nous avons dit, par exemple, que toutes les propositions composées de verbes actifs sont complexes en quelque maniere, & de ces propositions on en fait souvent des argumens dont la forme & la force est difficile à reconnoistre; comme celuy-cy que nous avons déja proposé en exemple.

La loy divine commande d'honnorer les Roy :
Loüis XIV. est Roy :
Donc la loy divine cõmande d'honorer Loüis XIV.

Quelques personnes peu intelligentes ont accusé ces sortes de syllogismes d'estre defectueux; parce, disoient-ils, qu'ils sont composez de pures affirmatives dans la 2. figure; ce qui est un defaut essentiel. Mais ces personnes ont bien montré qu'ils consultoient plus la lettre, & l'écorce des regles, que non pas la lumiere de la raison, par laquelle ces regles ont esté trouvées. Car cet argument est tellement vray & concluant, que s'il estoit contre la regle, ce seroit une preuve que la regle seroit fausse, & non pas que l'argument fust mauvais.

Je dis donc, 1. que cet argument est bon. Car dans cette proposition : *la loy divine commande d'honorer les Roys*, ce mot de *Roys* est pris generalement pour tous les Rois en particulier, & par consequent Loüis XIV. est du nombre de ceux que la loy divine commande d'honorer.

Je dis en 2. lieu, que *Roy* qui est le moyen n'est point attribut dans cette proposition : *La loy divine commande d'honorer les Rois*, quoy qu'il soit joint à l'attribut *commande*; ce qui est bien different; Car ce qui est veritablement attribut est

eſt affirmé & convient : Or *Roy* n'eſt point affirmé, & ne convient point à la loy de Dieu. 2. l'attribut eſt reſtreint par le ſujet. Or le mot de *Roy* n'eſt point reſtreint dans cette propoſition, *La loy divine commande d'honorer les Rois*, puis qu'il ſe prend generalement.

Mais ſi l'on demande ce qu'il eſt donc ; Il eſt facile de répondre qu'il eſt ſujet d'une autre propoſition enveloppée dans celle-là. Car quand je dis que la loy divine commande d'honorer les Rois, comme j'attribuë à la loy de commander, j'attribuë auſſi l'honneur aux Rois. Car c'eſt comme ſi je diſois : *La loy divine commande que les Rois ſoient honorez.*

De meſme dans cette concluſion : *La loy divine commande d'honorer Loüis XIV.* Loüis XIV. n'eſt point l'attribut, quoy-que joint à l'attribut, & il eſt au contraire le ſujet de la propoſition enveloppée. Car c'eſt autant que ſi je diſois : *La loy divine commande que Loüs XIV. ſoit honoré.*

Ainſi ces propoſitions eſtant dévelopées en cette maniere.

La loy divine commande que les Rois ſoient honorez.

Loüis XIV. eſt Roy.

Donc la loy divine commande que Loüis XIV. ſoit honoré :

Il eſt clair que tout l'argument conſiſte dans ces propoſitions :

Les Rois doivent eſtre honorez :

Loüis XIV. eſt Roy :

Donc Loüis XIV. doit eſtre honoré.

Et que cette propoſition *La loy divine commande*, qui paroiſſoit la principale, n'eſt qu'une propoſition incidente à cet argument, qui eſt join-

est jointe à l'affirmation, à qui la loy divine sert de preuve.

Il est clair de mesme que cet argument est de la 1. figure en *Barbara*, les termes singuliers comme Louis XIV. passant pour universels, parce qu'ils sont pris dans toute leur étenduë, comme nous avons déja remarqué.

2. EXEMPLE.

Par la mesme raison cet argument qui paroist de la 2. figure, & conforme aux regles de cette figure, ne vaut rien.

Nous devons croire l'Escriture.
La tradition n'est point l'Escriture.
Donc nous ne devons point croire la Tradition.

Car il se doit reduire à la 1. figure, cõme s'il y avoit

L'Escriture doit estre creuë.
La Tradition n'est pas l'Escriture.
Donc la tradition ne doit pas estre creuë.

Or l'on ne peut rien conclure dans la 1. figu- d'une mineure negative.

3. EXEMPLE.

Il y a d'autres argumens qui paroissent de pures affirmatives dans la 2. figure & qui ne laissent pas d'estre fort bons; comme,

Tout bon Pasteur est prest de donner sa vie pour ses brebis.
Or il y a peu aujourd'huy de Pasteurs, qui soient prests de donner leur vie pour leurs brebis.
Donc il y a peu aujourd'huy de bons Pasteurs.

Mais ce qui fait que ce raisonnement est bon, c'est qu'on n'y conclut affirmativement qu'en apparence. Car la mineure est une proposition exclusive, qui contient dans le sens cette negative, *Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'huy ne sont pas prests à donner leur vie pour leurs brebis*;

Et

Et la conclusion aussi se reduit à cette negative, *Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'huy ne sont pas de bons Pasteurs.*

4. EXEMPLE.

Voicy encore un argument, qui estant de la premiere figure, paroist avoir la mineure negative, & qui neanmoins est fort bon.

Tous ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment, sont hors d'atteinte à leurs ennemis.

Or *quand un homme n'aime que Dieu, on ne luy peut ravir ce qu'il aime.*

Donc *tous ceux qui n'aiment que Dieu, sont hors d'atteinte à leurs ennemis.*

Ce qui fait que cet argument est fort bon, c'est que la mineure n'est *negative* qu'en apparence, & est en effet *affirmative.*

Car le sujet de la majeure, qui doit estre attribut dans la mineure, n'est pas *ceux à qui on peut ravir ce qu'il aiment*; mais c'est au contraire, *ceux à qui on ne le peut ravir.* Or c'est ce qu'on affirme de ceux qui n'aiment que Dieux; de sorte que le sens de la mineure est,

Or tous ceux qui n'aiment que Dieu, sont du nombre de ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment; Ce qui est visiblement une proposition affirmative.

5. EXEMPLE.

C'est ce qui arrive encore, quand la majeure est une proposition exclusive; comme,

Les seuls amis de Dieu sont heureux.

Or il y a des riches qui ne sont pas amis de Dieu.

Donc il y a des riches qui ne sont pas heureux.

Car la particule *seuls*, fait que la premiere proposition de ce syllogisme vaut ces deux icy, *Les amis de Dieu sont heureux: Et, tous les autres hommes qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux.*

 Or

Or comme c'est de cette seconde proposition que dépend la force de ce raisonnement, la mineure qui sembloit negative devient affirmative; parce que le sujet de la majeure, qui doit estre attribut dans la mineure, n'est pas *amis de Dieu*, mais *ceux qui ne sont pas amis de Dieu*; de sorte que tout l'argument se doit prendre ainsi :

Tous ceux qui ne sont point amis de Dieu, ne sont point heureux.

Or il y a des riches qui sont du nombre de ceux qui ne sont point amis de Dieu.

Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.

Mais ce qui fait qu'il n'est point necessaire d'exprimer la mineure de cette sorte, & que l'on luy laisse l'apparence d'une proposition negative; c'est que c'est la mesme chose de dire negativement qu'un homme n'est pas amy de Dieu, & de dire affirmativement, qu'il est non amy de Dieu, c'est à dire, du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu.

6 EXEMPLE.

Il y a beaucoup d'argumens semblables dont toutes les propositions paroissent negatives, & qui neanmoins sont tres-bons; parce qu'il y en a une qui n'est negative qu'en apparence, & qui est affirmative en effet, comme nous venons de le faire voir, & comme on verra encore par cet exemple;

Ce qui n'a point de parties ne peut perir par la dissolution de ses parties.

Nostre ame n'a point de parties.

Donc nostre ame ne peut perir par la dissolution de ses parties.

Il y a des personnes qui apportent ces sortes de syllogismes pour montrer que l'on ne doit pas

pas pretendre que cet axiome de logique ; *On ne conclut rien de pures negatives*, soit vray generalement & sans distinction : Mais ils n'ont pas pris garde que dans le sens, la mineure de ce syllogisme & autres semblables est affirmative, parce que le milieu, qui est le sujet de la majeure en est l'attribut. Or le sujet de la majeure n'est pas, *ce qui a des parties*, mais, *ce qui n'a point de parties*. Et ainsi le sens de la mineure est, *Nostre ame est une chose qui n'a point de parties*, ce qui est une proposition affirmative d'un attribut negatif.

Ces mesmes personnes prouvent encore que les argumens negatifs sont quelquefois concluans par ces exemples : *Jean n'est point raisonnable : Donc il n'est point homme. Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit*. Mais ils devoient considerer que ces exemples ne sont que des enthymemes, & que nul enthymeme ne conclut qu'en vertu d'une proposition sous-entenduë, & qui par consequent doit estre dans l'esprit quoy qu'elle ne soit pas exprimée. Or dans l'un & l'autre de ces exemples la proposition sous-entenduë est necessairement affirmative. Dans le 1. celle-cy : *Tout homme est raisonnable ; Iean n'est point raisonnable : Donc Jean n'est point homme*. Et dans l'autre : *Tout homme est animal ; Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit*. Or on ne peut pas dire que ces syllogismes soient de pures negatives. Et par consequent les enthymemes pui ne concluënt que parce qu'ils enferment ces syllogismes entiers dans l'esprit de celuy qui les fait, ne peuvent estre apportez en exemple pour faire voir qu'il y a quelquefois des argumens de pures negatives qui concluënt.

CHAPITRE X.

Principe general, par lequel, sans aucune reduction aux figures & aux modes on peut juger de la bonté ou du defaut de tout syllogisme.

NOus avons vû comme on peut juger, si les argumens complexes sont concluans ou vicieux, en les reduisant à la forme des argumens plus communs, pour en juger ensuite par les regles communes. Mais comme il n'y a point d'apparence que nostre esprit ait besoin de cette reduction pour faire ce jugement, cela a fait penser qu'il falloit qu'il y eût des regles plus generales sur lesquelles mesme les communes fussent appuyées, par où l'on reconnust plus facilement la bonté ou le defaut de toute sorte de syllogisme. Et voicy ce qui en est venu dans l'esprit.

Lors qu'on veut prouver une proposition dont la verité ne paroist pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connuë qui confirme celle-là, laquelle pour cette raison on peut appeller la proposition *contenante* : Mais parce qu'elle ne la peut pas contenir expressément, & dans les mesme termes, puisque si cela estoit elle n'en seroit point differente, & ainsi elle ne serviroit de rien pour la rendre plus claire ; il est necessaire qu'il y ait encore une autre proposition qui fasse voir que celle que nous avons appellée *contenante* contient en effet celle que l'on veut prouver. Et celle-là se peut appeller *applicative*.

Dans les syllogismes affirmatifs il est souvent indifferent laquelle des deux on appelle *contenante*, parce qu'elles contiennent toutes deux

en

en quelque sorte la conclusion, & qu'elles servent mutuellement à faire voir que l'autre la contient.

Par exemple, si je doute si un homme vicieux est malheureux, & que je raisonne ainsi.

Tout esclave de ses passions est malheureux :
Tout vicieux est esclave de ses passions :
Donc tout vicieux est malheureux.

Quelque proposition que vous preniez vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion, & que l'autre le fait voir. Car la majeure la contient, parce qu'*esclave de ses passions* contient sous soy *vicieux*; c'est à dire, que *vicieux* est enfermé dans son étenduë, & est un de ses sujets, comme la mineure le fait voir. Et la mineure la contient aussi, parce qu'*esclave de ses passions*, comprend dans son idée celle de *malheureux*, comme la majeure le fait voir.

Neanmoins comme la majeure est presque toûjours plus generale, on la regarde d'ordinaire comme la proposition contenante : & la mineure comme applicative.

Pour les syllogismes negatifs ; comme il n'y a qu'une proposition negative, & que la negation n'est proprement enfermée que dans la negation, il semble qu'on doive toûjours prendre la proposition negative pour la contenante, & l'affirmative pour l'applicative seulement, soit que la negative soit la majeure, comme en *celarent*, *ferio*, *cæsare*, *festino*; soit que ce soit la mineure, comme en *camestres* & *baroco*.

Car si je prouve par cet argument que nul avare n'est heureux :

Tout heureux est content :
Nul avare n'est content :
Donc nul avare n'est heureux :

Il est plus naturel de dire que la mineure, qui est negative, contient la conclusion qui est aussi negative, & que la majeure est pour montrer qu'elle la contient ; Car cette mineure, *nul avare n'est content*, separant totalement *content* d'avec *avare*, en separe aussi *heureux* puisque selon la majeure, *heureux* est totalement enfermé dans l'étenduë de *content*.

Il n'est pas difficile de montrer que toutes les regles que nous avons données, ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenuë dans l'une des premieres propositions, & que l'autre le fait voir ; & que les argumens ne sont vicieux que quand on manque à observer cela, & qu'ils sont toûjours bons quand on l'observe. Car toutes ces regles se reduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres. L'une, *que nul terme ne peut estre plus general dans la conclusion que dans les premisses*. Or cela dépend visiblement de ce principe general, *que les premisses doivent contenir la conclusion*. Ce qui ne pourroit pas estre, si le mesme terme estant dans les premisses & dans la conclusion, il avoit moins d'étenduë dans les premisses que dans la conclusion. Car le moins general ne contient pas le plus general, *quelque homme* ne contient pas *tout homme*.

L'autre regle generale est, *que le moyen doit estre pris au moins une fois universellement*. Ce qui dépend encore de ce principe, *que la conclusion doit estre contenuë dans les premisses*. Car supposons que nous ayons à prouver *que quelque amy de Dieu est pauvre*, & que nous nous servions pour cela de cette proposition, *quelque saint est pauvre* ; je dis qu'on ne verra jamais évidemment que cette proposition contient la conclusion,

clusion, que par une autre proposition, où le moyen qui est *saint* soit pris universellement. Car il est visible qu'afin que cette proposition, *quelque saint est pauvre*, contienne la conclusion, *quelque amy de Dieu est pauvre*; il faut & il suffit que le terme *quelque saint*, contienne le terme *quelque amy de Dieu*, puisque pour l'autre elles l'ont commun. Or un terme particulier n'a point d'étenduë déterminée, & il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans sa comprehension & dans son idée.

Et par consequent, afin que le terme *quelque saint*, contienne le terme *quelque amy de Dieu*, il faut qu'*amy de Dieu* soit contenu dans la comprehension de l'idée de *saint*.

Or tout ce qui est contenu dans la comprehension d'une idée en peut estre universellement affirmé: tout ce qui est enfermé dans la comprehension de l'idée de *triangle*, peut estre affirmé de *tout triangle*: tout ce qui est enfermé dans l'idée *d'homme* peut estre affirmé de *tout homme*. Et par consequent afin qu'*amy de Dieu* soit enfermé dans l'idée de *saint*, il faut que *tout saint soit amy de Dieu*. D'où il s'ensuit que cette conclusion, *quelque amy de Dieu est pauvre*, ne peut estre contenuë dans cette proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* est pris particulierement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement; puisqu'elle doit faire voir qu'un *amy de Dieu* est contenu dans la comprehension de l'idée de *saint*. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *amy de Dieu* de *saint* pris universellement *tout saint est amy de Dieu*. Et par consequent, nulle des premisses ne contien-

droit la conclusion, si le moyen estant pris particulierement dans l'une des propositions, il n'étoit pris universellement dans l'autre. Ce qu'il falloit démontrer.

CHAPITRE XI.

Application de ce principe general à plusieurs syllogismes qui paroissent embarassez.

Sçachant donc parce que nous avons dit dans la seconde partie, ce que c'est que l'étenduë & la comprehension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en contient ou n'en contient pas une autre, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considerer s'il est simple ou composé, complexe ou imcomplexe, & sans prendre garde aux figures ny aux modes, par ce seul principe general : *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, & l'autre faire voir qu'elle la contient.* C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

I. EXEMPLE.

Je doute si ce raisonnement est bon.

Le devoir d'un Chrestien est de ne point loüer ceux qui commettent des actions criminelles.

Or ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle.

Donc le devoir d'un Chrestien est de ne point loüer ceux qui se battent en duel.

Je n'ay que faire de me mettre en peine pour sçavoir à quelle figure ny à quel mode on le peut reduire. Mais il me suffit de considerer si la conclusion est contenuë dans l'une des deux

pre-

premieres proprofitions, & si l'autre le fait voir. Et je trouve d'abord que la premiere n'ayant rien de different de la conclusion, sinon qu'il y a en l'une *ceux qui commettent des actions criminelles*, & en l'autre, *ceux qui se battent en duel*; celle où il y a, *commettre des actions criminelles*, contiendra celle où il y a, *se battre en duel*, pourveu que *commettre des actions criminelles*, contienne *se battre en duel*.

Or il est visible par le sens que le terme de, *ceux qui commettent des actions criminelles*, est pris universellement, & que cela s'entend de tous ceux qui en commettent quelles qu'elles soient. Et ainsi la mineure, *ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle*, faisant voir que *se battre en duel* est contenu sous ce terme de, *commettre des actions criminelles*, elle fait voir aussi que la premiere proposition contient la conclusion.

2. EXEMPLE.

Je doute si ce raisonnement est bon :
L'Evangile promet le salut aux Chrestiens:
Il y a des méchans qui sont Chrestiens:
Donc l'Evangile promet le salut à des méchans.

Pour en juger je n'ay qu'à regarder que la majeure ne peut contenir la conclusion, si le mot de *Chrestiens* n'y est pris generalement pour *tous les Chrestiens*, & non pour *quelques Chrestiens*, seulement. Car si l'Evangile ne promet le salut qu'à quelques Chrestiens, il ne s'ensuit pas qu'elle le promette à des méchans qui seroient Chrestiens; parce que ces méchans peuvent n'être pas du nombre de ces Chrestiens ausquels l'Evangile promet le salut. C'est pourquoy ce raisonnement conclut bien; mais la majeure est fausse, si le mot de *Chrestiens* se prend dans

la

la majeure pour *tous les Chrestiens* ; & il conclut mal s'il ne se prend que pour *quelques Chrestiens*. Car alors la premiere proposition ne contiendroit point la conclusion.

Mais pour sçavoir s'il se doit prendre universellement, cela se doit juger par une autre regle que nous avons donnée dans la 2. partie, qui est, que *hors les faits, ce dont on affirme est pris universellement, quand il est exprimé indefiniment.* Or quoy que *ceux qui commettent des actions criminelles*, dans le 1. exemple, & *Chrestiens* dans le 2. soient partie d'un attribut, ils tiennent lieu neanmoins de sujet au regard de l'autre partie du mesme attribut. Car ils sont ce dont on affirme, qu'on ne les doit pas loüer, ou qu'on leur promet le salut. Et par consequent, n'estant point restreints, ils doivent estre pris universellement. Et ainsi l'un & l'autre argument est bon dans la forme; mais la majeure du second est fausse, si ce n'est qu'on entendist par le mot de *Chrestiens*, ceux qui vivent conformément à l'Evangile, auquel cas la mineure seroit fausse; parce qu'il n'y a point de méchans, qui vivent conformément à l'Evangile.

3. EXEMPLE.

Il est aisé de voir par le mesme principe que ce raisonnement ne vaut rien :

La Loy divine commande d'obeïr aux Magistrats seculiers :

Les Evesques ne sont point des Magistrats seculiers :

Donc la loy divine ne commande point d'obeïr aux Evesques.

Car nulle des premieres propositions ne contient la conclusion; puisqu'il ne s'ensuit pas que la loy divine commandant une chose n'en commande

mande pas une autre: Et ainsi la mineure fait bien voir que *les Evesques* ne sont pas compris sous le mot de *Magistrats seculiers*, & que le commandement d'honorer les Magistrats seculiers ne comprend pas les Evesques. Mais la majeure ne dit pas que Dieu n'ait point fait d'autre commandement que celuy-là; comme il faudroit qu'elle fit pour enfermer la conclusion en vertu de cette mineure. Ce qui fait que cet autre argument est bon.

4. Exemple.

Le Christianisme n'oblige les serviteurs de servir leurs maistres que dans les choses qui ne sont point contre la loy de Dieu :

Or un mauvais commerce est contre la loy de Dieu :

Donc le Christianisme n'oblige point les serviteurs de servir leurs Maistres dans de mauvais commerces.

Car la majeure contient la conclusion, puisque par la mineure, *mauvais commerce* est contenu dans le nombre des choses qui sont contre la loy de Dieu, & que la majeure estant exclusive vaut autant que si on disoit, *la loy divine n'oblige point les serviteurs de servir leurs Maitres dans toutes les choses qui sont contre la loy de Dieu.*

5. Exemple.

On peut resoudre facilement ce sophisme commun par ce seul principe.

Celuy qui dit que vous estes animal, dit vray:

Celuy qui dit que vous estes un oison, dit que vous estes animal :

Donc celuy qui dit que vous estes un oison, dit vray.

Car il suffit de dire que nulle des deux premieres

mieres propositions ne contient la conclusion : puisque si la majeure la contenoit, n'estant differente de la conclusion qu'en ce qu'il y a *animal* dans la majeure, & *oison* dans la conclusion, il faudroit qu'*animal* contint *oison*. Mais *animal* est pris particulierement dans cette majeure, puisqu'il est attribut de cette proposition incidente affirmative, *vous estes un animal* ; & par consequent il ne pourroit contenir *oison* que dans sa comprehension : Ce qui obligeroit pour le faire voir, de prendre le mot d'*animal* universellement dans la mineure ; en affirmant *oison* de tout animal: Ce qu'on ne peut faire, & ce qu'on ne fait pas aussi, puisqu'*animal* est encore pris particulierement dans la mineure, étant encore aussi-bien que dans la majeure, l'attribut de cette proposition affirmative incidente, *vous estes animal*

6. EXEMPLE.

On peut encore resoudre par là cet ancien sophisme qui est rapporté par saint Augustin.

Vous n'estes pas ce que je suis :
Je suis homme,
Donc vous n'estes pas homme.

Cet argument ne vaut rien par les regles des figures, parce qu'il est de la premiere, & que la premiere proposition, qui en est la mineure est negative. Mais il suffit de dire, que la conclusion n'est point contenuë dans la premiere de ces propositions, & que l'autre proposition (*je suis homme*) ne fait point voir qu'elle y soit contenuë. Car la conclusion estant negative, le terme d'homme y est pris universellement ; & ainsi n'est point contenu dans le terme *ce que je suis* ; parce que celuy qui parle ainsi n'est pas *tout homme*, *mais seulement quelque homme*, comme il paroist

en

en ce qu'il dit seulement dans la proposition applicative, *je suis homme*, où le terme d'homme est restreint à une signification particuliere, parce qu'il est attribut d'une proposition affirmative : Or le general n'est pas contenu dans le particulier.

CHAPITRE. XII.

Des Syllogismes conjonctifs.

LEs syllogismes conjonctifs ne sont pas tous ceux dont les propositions sont conjonctives ou composées; mais ceux dont la majeure est tellement composée qu'elle enferme toute la conclusion. On les peut reduire à trois genres, *les conditionels, les disjonctifs*, & *les copulatifs.*

Des syllogismes conditionels.

Les syllogismes conditionels sont ceux, où la majeure est une proposition conditionelle, qui contient toute la conclusion; comme,

s'il y a un Dieu, il le faut aimer :
Or il y a un Dieu :
Donc il le faut aimer.

La majeure a deux parties ; la 1. s'appelle l'antecedent, *s'il y a un Dieu;* la 2. le consequent, *il le faut aimer.*

Ce syllogisme peut estre de deux sortes; parce que de la mesme majeure on peut former deux conclusions.

La 1. est quand ayant affirmé le consequent dans la majeure, on affirme l'antecedent dans la mineure selon cette regle, *en posant l'antecedent, on pose le consequent*,

Si la matiere ne se peut mouvoir d'elle-mesme, il faut que le premier mouvement luy ait esté donné de Dieu: Or

Or la matiere ne se peut mouvoir d'elle-mesme
Il faut donc que le premier mouvement luy ait esté donné de Dieu.

La 2. sorte est, quand on oste le consequent pour oster l'antecedent, selon cette regle, *Ostant le consequent, on oste l'antecedent.*

Si quelqu'un des éleus perit, Dieu se trompe :
Mais Dieu ne se trompe point :
Donc aucun des éleus ne perit.

C'est le raisonnement de S. Augustin. *Horum si quisquam perit, fallitur Deus : sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*

Les argumens conditionels sont vicieux en deux manieres. L'un est quand la majeure est une conditionelle déraisonnable, & dont la consequence est contre les regles ; comme si je concluois le general du particulier, en disant : Si nous nous trompons en quelque chose, nous nous trompons en tout.

Mais cette fausseté dans la majeure de ces syllogismes en regarde plûtost la matiere que la forme, ainsi on ne les considere comme vicieux selon la forme, que quand on tire une mauvaise conclusion de la majeure vraye ou fausse, raisonnable ou déraisonnable : Ce qui se fait de deux sortes.

La 1. lors qu'on infere l'antecedent du consequent ; comme si on disoit,

Si les Chinois sont Mahometans, ils sont infideles :
Or ils sont infideles :
Donc ils son Mahometans.

La 2. sorte d'argumens conditionels qui sont faux, est quand de la negation de l'antecedent on infere la negation du consequent ; comme dans le mesme exemple

Si

Si les Chinois sont Mahometans, ils sont infideles.

Or ils ne sont pas Mahometans

Donc ils ne sont pas infideles

Il y a neanmoins de ces argumens conditionels, qui semblent avoir ce second defaut, qui ne laissent pas d'estre fort bons; parce qu'il y a une exclusion sous-entenduë dans la majeure, quoy-que non exprimée. Exemple. Ciceron ayant publié une Loy contre ceux qui acheteroient les suffrages, & Murena estant accusé de les avoir achetez; Ciceron qui plaidoit pour luy se justifie par cet argument du reproche que luy faisoit Caton d'agir dans cette deffense contre sa loy : *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque rectè factum esse deffenderem, facerem improbe, etiam si alius legem tulisset; cùm vero nihil commissum contra legem esse deffendam, quid est quod meam deffensionem latio legis impediat* : Il semble que cet argument soit semblable à celuy d'un Blasphemateur, qui diroit pour s'excuser : *Si je niois qu'il y eust un Dieu, je serois un méchant* : *Mais quoy-que je blaspheme, je ne nie pas qu'il y ait un Dieu* : *Donc je ne suis pas un méchant*. Cét argument ne vaudroit rien, parce qu'il y a d'autres crimes que l'Atheïsme qui rendent un homme méchant : mais ce qui fait que celuy de Ciceron est bon, quoy-que Ramus l'ait proposé pour exemple d'un mauvais raisonnement ; c'est qu'il enferme dans le sens une particule exclusive, & qu'il le faut reduire à ces termes :

Ce seroit alors seulement qu'on me pourroit reprocher avec raison d'agir contre ma loy, si j'avoüois que Murena eust acheté les suffrages

frages, & que je ne laissasse pas de justifier son action :

Mais je pretends qu'il n'a point achetté les suffrages.

Et par consequent je ne fais rien contre ma Loy.

Il faut dire la mesme chose de ce raisonnement de Venus dans Virgile en parlant à Jupiter :

Si sine pace tua, atque invito numine Troës
Italiam petiere, luant peccata, neque illos
Juveris auxilio : sin tot responsa sequuti,
Quæ superi maneśque dabant : cur nunc tua quisquam
Flectere jussa potest, aut cur nova condere fata.

Car ce raisonnement se reduit à ces termes :

Si les Troyens estoient venus en Italie contre le gré des Dieux ils seroient punissables :

Mais ils n'y sont pas venus contre le gré des Dieux :

Donc ils ne sont pas punisables.

Il faut donc y suppléer quelque chose ; autrement il seroit semblable à celui-cy, qui certainement ne conclut pas :

Si Judas estoit entré dans l'Apostolat sans vocation, il auroit deu estre rejetté de Dieu.

Mais il n'y est pas entré sans vocation.

Donc il n'a pas deu estre rejetté de Dieu.

Mais ce qui fait que celuy de Venus dans Virgile n'est pas vicieux ; s'est qu'il faut considerer la majeure comme estant exclusive dans le sens, de mesme que s'il y avoit.

Ce seroit alors seulement que les Troyens seroient punissables, & indignes du secours des Dieux,

Dieux, s'ils étoient venus en Italie contre leur gré.
Mais ils n'y sont pas venus contre leur gré:
Donc &c.

Ou bien il faut dire, ce qui est la mesme chose, que l'affirmative *si sine pace tua, &c* enferme dans le sens cette negative,

Si les Troyens ne sont venus dans l'Italie que par l'ordre des Dieux, il n'est pas juste que les Dieux les abandonnent.
Or ils n'y sont venus que par l'ordre des Dieux.
Donc, &c.

Des syllogismes disjonctifs.

On appelle syllogismes disjonctifs, ceux dont la premiere proposition est disjonctive, c'est à dire, dont les parties sont jointes par *vel*, *ou*, comme celuy-cy de Ciceron,

Ceux qui ont tué Cesar sont parricides, ou deffenseurs de la liberté.
Or ils ne sont point parricides.
Donc ils sont deffenseurs de la liberté.

Il y en a de deux sortes. La 1. quand on oste une partie pour garder l'autre; comme dans celuy que nous venons de proposer, ou dans celuy-cy:

Tous les méchans doivent estre punis en ce monde ou en l'autre:
Or il y a des méchans qui ne sont point punis en ce monde:
Donc ils le seront en l'autre.

Il y a quelquefois trois membres dans cette sorte de syllogismes, & alors on en oste deux pour en garder un; comme dans cet argument de saint Augustin dans son livre du Mensonge chap. 8. *Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis quos credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum bonos aliquan-*

do mentiri. Horum primum perniciosum est, secundum stultum: Restat ergo ut numquam mentiantur boni.

La seconde sorte, mais moins naturelle, est quand on prend une des parties pour oster l'autre, comme si on disoit,

S. *Bernard témoignant que Dieu avoit confirmé par des miracles sa predication de la Croisade, estoit un saint ou un imposteur.*

Or c'estoit un saint.

Donc ce n'estoit pas un imposteur.

Ces syllogismes disjonctifs ne sont gueres faux, que par la fausseté de la majeure, dans laquelle la division n'est pas exacte, se trouvant un milieu entre les membres opposez; comme si je disois,

Il faut obeïr aux Princes en ce qu'ils commandent contre la loy de Dieu, ou se revolter contr'eux:

Or il ne faut pas leur obeïr en ce qui est contre la loy de Dieu:

Donc il faut se revolter contr'eux:

ou, *Or il ne faut pas se revolter contr'eux:*

Donc il faut leur obeïr en ce qui est contre la Loy de Dieu.

L'un & l'autre raisonnement est faux, parce qu'il y a un milieu dans cette disjonction qui a esté observé par les premiers Chrestiens, qui est de souffrir patiemment toutes choses plûtost que de rien faire contre la loy de Dieu, sans neanmoins se revolter contre les Princes.

Ces fausses disjonctions sont une des sources les plus communes des faux raisonnemens des hommes.

Des syllogismes copulatifs.

Ces syllogisemes ne sont que d'une sorte, qui est

eſt quand on prend une propoſition copulative niante dont enſuite on établit une partie pour oſter l'autre.

Vn homme n'eſt pas tout enſemble ſerviteur de Dieu : & idolâtre de ſon argent :

Or l'avare eſt idolâtre de l'argent :

Donc il n'eſt pas ſerviteur de Dieu.

Car cette ſorte de ſyllogiſme ne conclut point neceſſairement, quand on oſte une partie pour mettre l'autre, comme on peut voir par ce raiſonnement tiré de la meſme propoſition :

Vn homme n'eſt pas tout enſemble ſerviteur de Dieu, & idolâtre de l'argent :

Or les prodigues ne ſont point idolâtres de l'argent :

Donc ils ſont ſerviteurs de Dieu.

Chapitre XIII.

Des Syllogiſmes dont la concluſion eſt conditionnelle.

On a fait voir qu'un ſyllogiſme parfait ne peut avoir moins de trois propoſitions: Mais cela n'eſt vray que quand on conclut abſolument, & non quand on ne le fait que conditionnellement; parce qu'alors la ſeule propoſition conditionnelle peut enfermer une des premiſſes outre la concluſion, & meſme toutes les deux.

Exemple. Si je veux prouver, que la Lune eſt un corps raboteux, & non poly comme un miroir, ainſi qu'Ariſtote ſe l'eſt imaginé, je ne le puis conclure abſolument qu'en trois propoſitions.

Tout corps qui refleſchit la lumiere de toutes parts eſt raboteux :

Or

Or la Lune reflefchit la lumiere de toutes parts :
Donc la Lune est un corps raboteux.

Mais je n'ay befoin que de deux propofitions pour le conclure conditionellement en cette maniere.

Tout corps qui reflefchit la lumiere de toutes parts eft raboteux.

Donc si la Lune reflefchit la lumiere de toutes parts, c'eft un corps raboteux.

Et je puis mefme renfermer ce raifonnement en une feule propofition ; ainfi,

Si tout corps qui reflefchit la lumiere de toutes parts eft raboteux, & que la Lune reflefchiffe la lumiere de toutes parts ; il faut avoüer que ce n'eft point un corps poli, mais raboteux.

Ou bien en liant une des propofitions par la particule caufale, *parce que*, ou *puifque*, comme,

Si tout vray amy doit eftre preft de donner fa vie pour fon amy,
Il n'y a gueres de vrays amis.
Puis qu'il n'y en a gueres qui le foient iufques à ce point.

Cette maniere de raifonner eft tres-commune & tres-belle ; & c'eft ce qui fait qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point de raifonnement que lors qu'on voit trois propofitions feparées & arrangées comme dans l'Ecole ; Car il eft certain que cette feule propofition comprend ce fyllogifme entier :

Tout vray amy doit eftre preft de donner fa vie pour fes amis :
Or il n'y a gueres de gens qui foient prefts de donner leur vie pour leurs amis :
Donc il n'y a gueres de vrais amis.

Toute la difference qu'il y a entre les fyllogifmes

gismes absolus, & ceux dont la conclusion est enfermée avec l'une des premisses dans une proposition conditionelle, est que les premiers ne peuvent estre accordez tous entiers, que nous ne demeurions d'accord de ce qu'on auroit voulu nous persuader ; au lieu que dans les dernieres on peut accorder tout, sans que celuy qui les fait, ait encore rien gagné ; parce qu'il luy reste à prouver, que la condition, d'où dépend la consequence qu'on luy a accordée, est veritable.

Et ainsi ces argumens ne sont proprement que des preparations à une conclusion absoluë : mais ils sont aussi tres-propres à cela, & il faut avoüer que ces manieres de raisonner sont tres-ordinaires & tres-naturelles; & qu'elles ont cet avantage, qu'estant plus éloignées de l'air de l'Ecole, elles en sont mieux receües dans le monde.

On peut conclure de cette sorte en toutes les figures & en tous les modes, & ainsi il n'y a point d'autres regles à y observer que les regles mesmes des figures.

Il faut seulement remarquer, que la conclusion conditionelle comprenant toûjours l'une des premisses outre la conclusion, c'est quelquefois la majeure, & quelquefois la mineure.

C'est ce qu'on verra par les exemples de plusieurs conclusions conditionnelles, qu'on peut tirer de deux maximes generales; l'une affirmative, & l'autre negative: soit l'affirmative ou déja prouvée ou accordée.

Tout sentiment de douleur est une pensée :

On en conclut affirmativement.

1. *Donc si toutes les bestes sentent de la douleur :*
Toutes les bestes pensent. Barbara.

2. *Donc si quelque plante sent de la douleur :*
Quelque plante pense. Darii. N 3 *Donc*

3. *Donc si toute pensée est une action de l'esprit :*
Tout sentiment de douleur est une action de l'esprit. Barbara.

4. *Donc si tout sentiment de douleur est un mal :*
Quelque pensée est un mal. Darapti,

5. *Donc si le sentiment de douleur est dans la main que l'on brûle :*
Il y a quelque pensée dans la main que l'on brûle. Disamis.

NEGATIVEMENT.

6. *Donc, si nulle pensée n'est dans le corps :*
Nul sentiment de douleur n'est dans le corps. Celarent.

7. *Donc si nulle beste ne pense ;*
Nulle beste ne sent de la douleur. Camestres.

8. *Donc, si quelque partie de l'homme ne pense point :*
Quelque partie de l'homme ne sent point la douleur. Baroco.

9. *Donc, si nul mouvement de la matiere n'est une pensée:*
Nul sentiment de douleur n'est un mouvement de la matiere. Cesare.

10 *Donc, si nul sentiment de douleur n'est agreable :*
Quelque pensée n'est pas agreable. Felapton.

11. *Donc, si quelque sentiment de douleur n'est pas volontaire.*
Quelque pensée n'est pas volontaire. Bocardo.

On pourroit tirer encore quelques autres conclusions conditionelles de cette maxime generale : *Tout sentiment de douleur est une pensée ;* mais comme elles seroient peu naturelles, elles ne meritent pas d'estre rapportéees.

De

De celles qu'on a tirées, il y en a qui comprennent la mineure outre la conclusion ; sçavoir, la 1. 2. 7. 8. & d'autres la majeure, sçavoir la 3. 4. 5. 6. 9. 10. & 11.

On peut de mesme remarquer les diverses conclusions conditionelles qui se peuvent tirer d'une proposition generale negative. Soit par exemple celle-cy :

Nulle matiere ne pense.

1. *Donc si toute ame de beste est matiere :*
Nulle ame de beste ne pense. Celarent.

2. *Donc, si quelque partie de l'homme est matiere:*
Quelque partie de l'homme ne pense point. Ferio.

3. *Donc, si nostre ame pense:*
Nostre ame n'est point matiere. Cesare.

4. *Donc, si quelque partie de l'homme pense :*
Quelque partie de l'homme n'est point matiere. Festino.

5. *Donc, si tout ce qui sent de la douleur pense :*
Nulle matiere ne sent de la douleur. Camestres.

6. *Donc, si toute matiere est une substance :*
Quelque substance ne pense point. Felapton.

7. *Donc si quelque matiere est cause de plusieurs effets qui paroissent tres merveilleux :*
Tout ce qui est cause d'effets merveilleux ne pense pas. Ferison.

De ces conditionnelles, il n'y a que la 5. qui enferme la majeure outre la conclusion : toutes les autres enferment la mineure.

Le plus grand usage de ces sortes de raisonnemens, est d'obliger celuy à qui on veut persuader une chose, de reconnoistre premierement la bonté d'une consequence, qu'il peut accor-

der, sans s'engager encore à rien, parce qu'on ne la luy propose que conditionnellement, & separée de la verité materielle, pour parler ainsi, de ce qu'elle contient.

Et par là on le dispose à recevoir plus facilement la conclusion absoluë qu'on en tire; ou en mettant l'antecedent, pour mettre le consequent; ou en ostant le consequent, pour oster l'antecedent.

Ainsi une personne m'ayant avoüé, que *Nulle matiere ne pense*, j'en concluray, *Donc si l'ame des bestes pense, il faut qu'elle soit distincte de la matiere.*

Et comme il ne pourra pas me nier cette conclusion conditionelle, j'en pourray tirer l'une ou l'autre de ces deux consequences absoluës.

Or l'ame des bestes pense :

Donc, elle est distincte de la matiere.

Ou bien au contraire.

Or l'ame des bestes n'est pas distincte de la matiere :

Donc, elle ne pense point.

On voit par là, qu'il faut 4. propositions, afin que ces sortes de raisonnemens soient achevez, & qu'ils établissent quelque chose absolument; & neanmoins on ne les doit pas mettre au rang des syllogismes, qu'on appelle composez; parce que ces 4. propositions ne contiennent rien davantage dans le sens, que ces trois propositions d'un syllogisme commun.

Nulle matiere ne pense :

Tout ame de beste est matiere :

Donc, nulle ame de beste ne pense,

CHAPITRE XIV.

Des Enthymemes & des Sentences Enthymematiques.

ON a déja dit que l'Enthymeme estoit un syllogisme parfait dans l'esprit, mais imparfait dans l'expression ; parce qu'on y supprimoit quelqu'une des propositions comme trop claire & trop connuë, & comme estant facilement supplée par l'esprit de ceux à qui on parle. Cette maniere d'argument est si commune dans les discours & dans les écrits ; qu'il est rare au contraire, que l'on y exprime toutes les propositions ; parce qu'il y en a d'ordinaire une assez claire pour estre supposée ; & que la nature de l'esprit humain est d'aimer mieux que l'on luy laisse quelque chose à suppléer, que non pas qu'on s'imagine qu'il ait besoin d'estre instruit de tout.

Ainsi cette suppression flatte la vanité de ceux à qui on parle, en se remettant de quelque chose à leur intelligence, & en abregant le discours ; elle le rend plus fort & plus vif. Il est certain par exemple, que si de ce vers de la Medée d'Ovide qui contient un Enthymeme tres-élegant,

Servare potui, perdere an possim rogas?
Je t'ay peu conserver, je te pourray donc perdre?

On en avoit fait un argument en forme en cette maniere : *Celuy qui peut conserver peut perdre. Or je t'ay pû conserver. Donc, je te pourray perdre.* Toute la grace en seroit ostée: & la raison en est, que comme une des principales beautez d'un dis-

cours est d'estre plein de sens, & de donner occasion à l'esprit de former une pensée plus étenduë que n'est l'expression ; c'en est au contraire un des plus grands defauts d'estre vuide de sens, & de renfermer peu de pensées ; ce qui est presque inévitable dans les syllogismes Philosophiques : Car l'esprit allant plus viste que la langue, & une des propositions suffisant pour en faire concevoir deux ; l'expression de la seconde devient inutile, ne contenant aucun nouveau sens. C'est ce qui rend ces sortes d'argumens si rares dans la vie des hommes, parce que sans mesme y faire reflexion on s'éloigne de ce qui enuye, & l'on se reduit à ce qui est precisément necessaire pour se faire entendre.

Les Enthymemes sont donc la maniere ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnemens, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir estre facilement supplée ; & cette proposition, est tantost la majeure, tantost la mineure ; & quelque fois la conclusion ; quoy-qu'alors cela ne s'appelle pas proprement Enthymeme, tout l'argument estant contenu en quelque sorte dans les deux premieres propositions.

Il arrive aussi quelquefois que l'on renferme les deux propositions de l'Enthymeme dans une seule proposition, qu'Aristote appelle pour ce sujet, sentence Enthymematique, & dont il rapporte cet exemple.

Ἀθάνατον ὀργὴν μὴ φύλαττε θνητὸς ὤν.

Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

L'argument entier seroit : *Celuy qui est mortel ne doit pas conserver une haine immortelle. Or vous estes mortel. Donc, &c.* & l'Enthymeme parfait seroit : *Vous estes mortel : que vostre haine ne soit donc pas immortelle.*

CHA-

Chapitre XV.

Des syllogismes composez de plus de trois Propositions.

NOus avons déja dit, que les syllogismes composez de plus de trois Propositions s'appellent generalement *Sorites*.

On en peut distinguer de trois sortes. 1. Les gradations dont il n'est point necessaire de rien dire davantage, que ce qui en a esté dit au 1. Chapitre de cette troisiéme Partie.

2. Les Dilemmes dont nous traiterons dans le Chapitre suivant.

3. Ceux que les Grecs ont appellé Epicheremmes, qui comprennent la preuve, ou de quelqu'une des deux premieres propositions, ou de toutes les deux. Et ce sont de ceux-là dont nous parlerons dans ce Chapitre.

Comme l'on est souvent obligé de supprimer dans les discours certaines propositions trop claires; il est aussi souvent necessaire quand on en avance de douteuses, d'y joindre au mesme temps des preuves, pour empescher l'impatience de ceux à qui on parle, qui se blessent quelquefois lors qu'on pretend les persuader par des raisons qui leur paroissent fausses ou douteuses; car quoy-que l'on y remedie dans la suite; neanmoins il est dangereux de produire mesme pour un peu de temps ce dégoust dans leur esprit: & ainsi il vaut beaucoup mieux que les preuves suivent immediatement ces propositions douteuses, que non pas qu'elles en soient separées. Cette separation produit encore une autre inconvenient bien incom-

mode ; c'est qu'on est obligé de repeter la proposition que l'on veut prouver. C'est pourquoy au lieu que la methode de l'Ecole est de proposer l'argument entier ; & ensuite de prouver la proposition qui reçoit difficulté ; celle que l'on suit dans les discours ordinaires ; est de joindre aux propositions douteuses, les preuves qui les établissent. Ce qui fait une espece d'argument composé de plusieurs propositions : Car à la majeure on joint les preuves de la majeure, à la mineure les preuves de la mineure, & ensuite on conclut.

L'on peut reduire ainsi toute l'oraison pour Milon à un argument composé, dont la majeure est, qu'il est permis de tuer celuy qui nous dresse des embusches. Les preuves de cette majeure se tirent de la loy naturelle, du droit des gens, des exemples. La mineure est que Clodius a dressé des embusches à Milon, & les preuves de la mineure sont l'équipage de Clodius, sa suite, &c. La conclusion est, qu'il a donc esté permis à Milon de le tuer.

Le peché originel se prouveroit par les miseres des Enfans, selon la methode dialectique en cette maniere.

Les enfans ne sçauroient estre miserables qu'en punition de quelque peché qu'ils tirent de leur naissance. Or ils sont miserables. Donc c'est à cause du peché originel. Ensuite il faudroit prouver la majeure, & la mineure : la majeure par cét argument disjonctif : La misere des enfans ne peut proceder que de l'une de ces quattre causes. 1. Des pechez precedens, commis en une autre vie. 2. De l'impuissance de Dieu qui n'avoit pas le pouvoir de les en garentir. 3. De l'injustice de Dieu qui les y asserviroit sans

sans sujet. 4. Du peché originel. Or il est impie de dire qu'elle vienne des trois premieres causes : Elle ne peut donc venir que de la quatriéme qui est le peché originel.

La mineure *que les enfans sont miserables*, se prouveroit par le dénombrement de leurs miseres.

Mais il est aisé de voir combien saint Augustin a proposé cette preuve du peché originel avec plus de grace & de force, en la renfermant dans un argument composé en cette sorte.

Considerez la multitude & la grandeur des " maux qui accablent les enfans ; & combien les " premieres années de leurs vies sont remplies de " vanité, de souffrances, d'illusions, de frayeurs : " Ensuite lors qu'ils sont devenus grands & qu'ils " commencent mesme à servir Dieu, l'erreur " les tente pour les seduire, le travail, & la dou- " leur les tente pour les affoiblir, la coucupi " scence les tente pour les enflammer ; la tristesse " les tente pour les abbattre, l'orgueil les ten- " te pour les élever : & qui pourroit represen- " ter en peu de paroles tant de diverses peines " qui appesantissent le joug des enfans d'Adam ? " L'evidence de ces miseres a forcé les Philo- " sophes Payens, qui ne sçavoient & ne croyoi- " ent rien du peché de nostre premier Pere, " de dire que nous n'estions nez que pour souf " frir les chastimens que nous avions meritez " par quelques crimes commis en une autre vie " que celle-cy, & qu'ainsi nos ames avoient é- " té attachées à des corps corruptibles, par le " même genre de supplice, que des Tyrans de " Toscane faisoient souffrir à ceux qu'ils atta- " choient tous vivans avec des corps morts. "

„ Mais cette opinion que les ames sont jointes à des corps, en punition des fautes precedentes d'une autre vie, est rejettée par „ l'Apostre. Que reste-t'il donc, sinon que la „ cause de ces maux effroyables soit ou l'injustice ou l'impuissance de Dieu, ou la peine du premier peché de l'homme? Mais parce que Dieu n'est ny injuste ny impuissant; „ il ne reste plus que ce que vous ne voulez „ pas reconnoistre; mais qu'il faut pourtant „ que vous reconnoissiez malgré vous; que ce „ joug si pressant que les enfans d'Adam sont „ obligez de porter; depuis que leurs corps sont „ sortis du sein de leur mere, jusques au jour „ qu'ils rentrent dans le sein de leur mere commune, qui est la terre, n'auroit point esté, „ s'ils ne l'avoient merité par le crime qu'ils „ tirent de leur origine.

CHAPITRE. XVI.

Des Dilemmes.

ON peut définir un Dilemme, un raisonnement composé, où aprés avoir divisé un tout en ses parties, on conclut affirmativement ou negativement du tout, ce qu'on a conclu de chaque partie.

Je dis *ce qu'on a conclu de chaque partie*, & non pas seulement ce qu'on en auroit affirmé. Car on n'appelle proprement Dilemme, que quand ce que l'on dit de chaque partie est appuyé de sa raison particuliere.

Par exemple: ayant à prouver qu'*on ne sçauroit estre heureux en ce monde*, on le peut faire par ce Dilemme.

On

On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant :

Si on s'y abandonne, c'est un estat malheureux : parce qu'il est honteux, & qu'on n'y sçaroit estre content :

Si on les combat, c'est aussi un estat malheureux ; parce qu'il n'y a rien de plus penible que cette guerre interieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soy-mesme :

Il ne peut donc y avoir en cette vie de veritable bonheur.

Si l'on veut prouver *que les Evesques qui ne travaillent point au salut des ames qui leur sont commises sont inexcusables devant* Dieu, on le peut faire par un Dilemme.

Ou ils sont capables de cette charge, ou ils en sont incapables ;

S'ils en sont capables, ils sont inexcusables de ne s'y pas employer :

S'ils en sont incapables, ils sont inexcusables, d'avoir accepté une charge si importante dont ils ne pouvoient pas s'acquitter.

Et par consequent, en quelque maniere que ce soit ils sont inexcusables devant Dieu, s'ils ne travaillent au salut des ames qui leur sont commises.

Mais on peut faire quelques observations sur ces sortes de raisonnemens.

La 1. est, que l'on n'exprime pas toûjours toutes les propositions qui y entrent. Car, par exemple, le Dilemme que nous venons de proposer, est renfermé en ce peu de paroles dans une harangue de saint Charles, à l'entrée de l'un de ses Conciles Provinciaux : *Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi : si pares, cur tam negligentes ?*

Ainsi il y a beaucoup de choses sous-entenduës dans ce Dilemme celebre, par lequel un ancien Philosophe prouvoit qu'on ne se devoit point méler des affaires de la Republique.

Si on y agit bien, on offensera les hommes; si on y agit mal, on offensera les Dieux: Donc, on ne s'en doit point méler.

Et de meme en celuy par lequel un autre prouvoit qu'il ne se falloit point marier: *Si la femme qu'on épouse est belle; elle cause de la jalousie: Si elle est laide elle déplaist: Donc, il ne se faut point marier.*

Car dans l'un & l'autre de ces Dilemmes, la proposition qui devoit contenir la partition est sous-entenduë: Et c'est ce qui est fort ordinaire; parce qu'elle se sous-entend facilement, estant assez marquée par les propositions particulieres où l'on traite chaque partie.

Et de plus, afin que la conclusion soit renfermée dans les premisses; il faut sous-entendre par tout quelque chose de general, qui puisse convenir à tout, comme dans le premier:

Si on agit bien, on offensera les hommes, ce qui est fascheux:

Si on agit mal, on offensera les Dieux, ce qui est fascheux aussi:

Donc, il est fascheux en toutes manieres de se mesler des affaires de la Republique.

Cet avis est fort important pour bien juger de la force d'un Dilemme. Car ce qui fait, par exemple que celuy-là n'est pas concluant, est qu'il n'est point fascheux d'offenser les hommes, quand on ne le peut éviter qu'en offensant Dieu.

La 2. observation est, qu'un Dilemme peut estre vicieux principalement par deux defauts. L'un est quand la disjonctive sur laquelle il est fondé est defe-

defectüeuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise.

Ainsi le Dilemme pour ne se point marier ne conclut pas; parce qu'il peut y avoir de femmes, qui ne seront pas si belles qu'elles causent de la jalousie, ny si laides qu'elles déplaisent.

C'est aussi par cette raison un tres-faux Dilemme que celuy dont se servoient les anciens Philosophes, pour ne point craindre la mort. *Ou nôtre ame*, disoient-ils, *perit avec le corps, & ainsi n'ayant plus de sentiment, nous serons incapables de mal; ou si l'ame survit au corps, elle sera plus heureuse qu'elle n'estoit dans le corps; Donc, la mort n'est point à craindre.* Car comme Montagne a fort bien remarqué, c'estoit un grand aveuglement de ne pas voir qu'on peut concevoir un troisiéme état entre ces deux-là, qui est que l'ame demeurant aprés le corps, se trouvast dans un estat de tourment & de misere, ce qui donne un juste sujet d'apprehender la mort, de peur de tomber dans cet estat.

L'autre defaut, qui empesche que les Dilemmes ne concluent, est, quand les conclusions particulieres de chaque partie ne sont pas necessaires. Ainsi il n'est pas necessaire qu'une belle femme cause de la jalousie, puis qu'elle peut estre si sage & si vertueuse, qu'on n'aura aucun sujet de se défier de sa fidelite,

Il n'est point necessaire aussi, qu'estant laide elle déplaise à son mary: puis-qu'elle peut avoir d'autres qualitez si avantageuses d'esprit & de vertu, qu'elle ne laissera pas de luy plaire.

La 3. observation est, que celuy qui se sert d'un Dilemme doit prendre garde qu'on ne le puisse retourner contre luy-mesme. Ainsi Aristote témoigne qu'on retourna contre le Philosophe qui ne vouloit

vouloit pas qu'on se mélast des affaires publiques, le Dilemme dont il se servoit pour le prouver: Car on luy dit :

Si on s'y gouverne selon les regles corrompuës des hommes, on contentera les hommes.

Si on garde la vraye justice, on contentera les Dieux.

Donc, on s'en doit méler.

Neanmoins ce retour n'estoit pas raisonnable. Car il n'est pas avantageux de contenter les hommes en offensant Dieu.

CHAPITRE XVII.

Des Lieux, ou de la methode de trouver des argumens. Combien cette methode est de peu d'usage.

CE que les Rethoriciens & les Logiciens appellent Lieux, *loci argumentorum*, sont certains chefs generaux, ausquels on peut rapporter toutes les preuves dont on se sert dans les diverses matieres que l'on traite : & la partie de la Logique qu'ils appellent *invention*, n'est autre chose que ce qu'ils enseignent de ces lieux.

Ramus fait une querelle sur ce sujet à Aristote & aux Philosophes de l'Ecole, parce qu'ils traittent des Lieux aprés avoir donné les regles des argumens, & il pretend contre eux, qu'il faut expliquer les Lieux, & ce qui regarde l'invention avant que de traitter de ces regles.

La raison de Ramus est, que l'on doit avoir trouvé la matiere avant que de songer à la disposer. Or l'explication des Lieux enseigne à trouver cette matiere, au lieu que les regles des argumens n'en peuvent apprendre que la disposition,

Mais

Mais cette raiſon eſt tres-foible, parce qu'encore qu'il ſoit neceſſaire que la matiere ſoit trouvée pour la diſpoſer, il n'eſt pas neceſſaire neanmoins d'apprendre à trouver la matiere avant que d'avoir appris à la diſpoſer. Car pour apprendre à diſpoſer la matiere, il ſuffit d'avoir certaine matieres generales pour ſervir d'exemples; or l'eſprit & le ſens commun en fournit toûjours aſſez ſans qu'il ſoit beſoin d'en emprunter d'aucun art ny d'aucune methode. Il eſt donc vray qu'il faut avoir une matiere pour y appliquer les regles des argumens; mais il eſt faux qu'il ſoit neceſſaire de trouver cette matiere par la methode des Lieux.

On pourroit dire au contraire, que comme on pretend enſeigner dans les Lieux l'art de tirer des argumens & des ſyllogiſmes, il eſt neceſſaire de ſçavoir auparavant ce que c'eſt qu'argument & ſyllogiſme. Mais on pourroit peut-eſtre auſſi répondre que la nature ſeule nous fournit une connoiſſance generale de ce que c'eſt que raiſonnement, qui ſuffit pour entendre ce qu'on en dit en parlant des Lieux.

Il eſt donc aſſez inutile de ſe mettre en peine en quel ordre on doit traiter des Lieux, puiſque c'eſt une choſe à peu prés indifferente. Mais il ſeroit peut-eſtre plus utile d'examiner, s'il ne ſeroit point plus à propos de n'en point traiter du tout.

On ſçait que les anciens ont fait un grand myſtere de cette methode, & que Ciceron la préfere meſme à toute la Dialectique, telle qu'elle eſtoit enſeignée par les Stoïciens, parce qu'ils ne parloient point des Lieux. Laiſſons, dit-il toute cette ſcience qui ne nous dit rien de l'art de trouver des argumens, & qui ne nous fait que trop de diſcours pour nous inſtruire à en

juger. *Istam artem totam relinquamus quæ in excogitantis argumentis muta nimium est, in judicandis nimium loquax*. Quintilien & tous les autres Rhetoriciens, Aristote & tous les Philosophes, en parlent de mesme; de sorte que l'on auroit peine à n'estre pas de leur sentiment, si l'experience generale n'y paroissoit entierement opposée.

On en peut prendre à témoin presque autant de personnes, qu'il y en a qui ont passé par le cours ordinaire des études, & qui ont appris de cette methode artificielle de trouver des preuves, ce qu'on en apprend dans les Colleges. Car y en a-t-il un seul qui puisse dire veritablement, que lors qu'il a esté obligé de traiter quelque sujet, il ait fait reflexion sur ces Lieux, & y ait cherché les raisons qui luy estoient necessaires. Qu'on consulte tant d'Avocats & de Predicateurs qui sont au monde, tant de gens qui parlent & qui écrivent, & qui ont toûjours de la matiere de reste; & je ne sçay si on en pourra trouver quelqu'un qui ait jamais songé à faire un argument *à causa, ab effectu, ab adjunctis*, pour prouver ce qu'il desiroit persuader.

Aussi quoy-que Quintillien fasse paroistre de l'estime pour cet art, il est obligé neanmoins de reconnoistre qu'il ne faut pas, lors qu'on traite une matiere, aller frapper à la porte de tous ces Lieux pour en tirer des argumens & des preuves. *Illud quoque*, dit-il, *studiosi eloquentiæ cogitent, non esse cùm proposita fuerit materia dicendi scrutanda singula & velut ostiatim pulsanda, ut sciant an ad id probandum quod intendimus, fortè respondeant.*

Il est vray que tous les argumens qu'on fait sur chaque sujet, se peuvent rapporter à ces chefs

& à

& à ces termes generaux qu'on appelle Lieux; mais ce n'est point par cette methode qu'on les trouve. La nature, la consideration attentive du sujet, la connoissance de diverses veritez les fait produire; & en suite l'art les rapporte à certains genres. De sorte que l'on peut dire veritablement des Lieux ce que saint Augustin dit en general des preceptes de la Rhetorique. On trouve, dit-il, que les regles de l'Eloquence sont observées dans les discours des personnes éloquentes, quoy-qu'ils n'y pensent pas en les faisant, soit qu'ils les sçachent, soit qu'ils les ignorent. Ils pratiquent ces regles, parce qu'ils sont éloquens; mais ils ne s'en servent pas pour étre éloquens. *Implent quippe illa quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes.*

L'on marche naturellement, comme ce mesme Pere le remarque en un autre endroit; & en marchant on fait certains mouvemens reglez du corps. Mais il ne serviroit de rien pour apprendre à marcher, de dire par exemple, qu'il faut envoyer des esprits en certains nerfs; remuer certains muscles; faire certains mouvemens dans les jointures; mettre un pied devant l'autre, & se reposer sur l'un pendant que l'autre avance. On peut bien former des regles en observant ce que la nature nous fait faire; mais on ne fait jamais ces actions par le secours de ces regles. Ainsi l'on traite tous les Lieux dans les discours les plus ordinaires, & l'on ne sçauroit rien dire qui ne s'y rapporte; mais ce n'est point en y faisant une reflexion expresse que l'on produit ces pensées: cette reflexion ne pouvant servir qu'à ralentir la chaleur de l'esprit, & à l'empescher de trouver les raisons vives & naturelles qui sont les vrais ornemens de toute sorte de discours.

Vir-

Virgile dans le 9. livre de l'Eneïde aprés avoir representé Euriale surpris & environné de ses ennemis, qui estoient prests de vanger sur luy la mort de leurs compagnons que Nisus amy d'Euriale avoit tuez, met ces paroles pleines de mouvement & de passion dans la bouche de Nisus,

Me me adsum, qui feci, in me convertite ferrum.

O Rutuli! mea fraus omnis; nihil iste nec ausus,
Nec potuit. Cœlum hoc, & sidera conscia testor.
Tantum infelicem nimium dilexit amicum.

C'est un argument, dit Ramus, *à causa efficiente* mais on pourroit bien jurer avec asseurance que jamais Virgile ne songea lors qu'il fit ces vers au *Lieu* de la cause efficiente. Il ne les auroit jamais faits s'il s'estoit arresté à y chercher cette pensée: & il faut necessairement que pour produire des vers si nobles & si animez, il ait non seulement oublié ces regles, s'il les sçavoit, mais qu'il se soit en quelque sorte oublié luy-mesme pour prendre la passion qu'il representoit.

En verité, le peu d'usage que le monde a fait de cette methode des Lieux depuis tant de temps qu'elle est trouvée & qu'on l'enseigne dans les Ecoles, est une preuve évidente qu'elle n'est pas de grand usage. Mais quand on se seroit appliqué à en tirer tout le fruit qu'on en peut tirer, on ne voit pas qu'on puisse arriver par là à quelque chose qui soit veritablement utile & estimable. Car tout ce qu'on peut pretendre par cette methode est de touver sur chaque sujet diverses pensées generales, ordinaires, éloignées, comme les Lullistes en trouvent par le moyen de leurs tables. Or tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette sorte d'abondance, qu'il

qu'il n'y a rien qui gaste davantage le jugement.

Rien n'étoufe plus les bonnes semences que l'abondance des mauvaises herbes: rien ne rend un esprit plus sterile en pensées justes & solides, que cette mauvaise fertilité de pensées communes. L'esprit s'accoûtume à cette facilité, & ne fait plus d'effort pour trouver les raisons propres, particulieres, & naturelles, qui ne se découvrent que dans la consideration attentive de son sujet.

On devroit considerer que cette abondance qu'on recherche par le moyen de ces Lieux, est un tres petit avantage. Ce n'est pas ce qui manque à la pluspart du monde. On peche beaucoup plus par excés que par defaut; & les discours que l'on fait ne sont que trop remplis de matiere. Ainsi pour former les hommes dans une éloquence judicieuse & solide, il seroit bien plus utile de leur aprendre à se taire qu'à parler, c'est à dire, à supprimer & à retrancher les pensées basses, communes & fausses, qu'à produire comme ils font, un amas confus de raisonnemens bons & mauvais, dont on remplit les livres & les discours.

Et comme l'usage des Lieux ne peut guéres servir qu'à trouver de ces sortes de pensées, on peut dire que s'il est bon de sçavoir ce qu'on en dit, parce que tant de personnes celebres en ont parlé, qu'ils ont formé une espece de necessité de ne pas ignorer une chose si commune; il est encore beaucoup plus important d'estre tres persuadé qu'il n'y a rien de plus ridicule que de les employer pour discourir de tout à perte de veuë, comme les Lullistes font par le moyen de leurs attributs generaux qui sont des especes de Lieux, & que cette mauvaise facilité de parler de tout,

&de

& de trouver raison par tout, dont quelques persónnes font vanité, est un si mauvais caractere d'esprit qu'il est beaucoup au dessous de la bestise.

C'est pourquoy tout l'avantage qu'on peut tirer de ces Lieux, se reduit au plus à en avoir une teinture generale, qui sert peut-estre un peu; sans qu'on y pense, à envisager la matiere que l'on traite, par plus de faces & de parties.

CHAPITRE XVIII.

Division des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique, & de Metaphysique.

CEux qui ont traité des Lieux les ont divisez en differente maniere. Celle qui a esté suivie par Ciceron dans ses livres de l'invention, & dans le 2. livre de l'Orateur, & par Quintilien au 5. livre de ses Institutions, est moins methodique; mais elle est aussi plus propre pour l'usage des discours du Barreau; auquel ils la rapportent particulierement, celle de Ramus est trop embarassée de subdivisions.

En voicy une qui paroist assez commode d'un Philosophe Allemand fort judicieux & fort solide nommé Clauberge, dont la Logique m'est tombée entre les mains, lors qu'on avoit déja commencé à imprimer celle cy.

Les Lieux sont tirez, ou de la Grammaire, ou de la Logique, ou de la Metaphysique.

Lieux de Grammaire.

Les Lieux de Grammaire, sont l'éthymologie, & les mots dérivez de mesme racine, qui s'appellent en *Latin conjugata*, & en Grec παρώνυμα.

On argumente par l'éthymologie quand on dit, par exemple, que plusieurs persones du mon-

monde ne se divertissent jamais, à proprement parler, parce que se divertir, c'est se des-appliquer des occupations serieuses, & qu'ils ne s'occupent jamais serieusement.

Les mots derivez de mesme racine servent aussi à faire trouver des pensées.

Homo sum, humani nil à me alienum puto.
Mortali urgemur ab hoste, mortales.

Quid tam dignum misericordia quam miser? quid tam indignum misericordia quam superbus miser? qu'y a-t'il de plus digne de misericorde qu'un miserable? & qu'y a-t'il de plus indigne de misericorde qu'un miserable qui est orgueilleux?

Lieux de Logique.

Les Lieux de Logique sont les termes universels, genre, espece difference propre, accident, la définition, la division; & comme tous ces points ont esté expliquez auparavant, il n'est pas necessaire d'en traiter icy d'avantage.

Il faut seulement remarquer que l'on joint d'ordinaire à ces Lieux certaines maximes communes, qu'il est bon de sçavoir, non parce qu'elles soient fort utiles; mais parce qu'elles sont communes. On en a déja apporté quelques-unes sous d'autres termes; mais il est bon de les sçavoir sous les termes ordinaires.

1. Ce qui s'affirme ou nie du genre, s'affirme ou nie de l'espece. *Ce qui convient à tous les hommes convient aux grands. Mais ils ne peuvent pas pretendre aux avantages qui sont audessus des hommes.*

2. En détruisant le genre on détruit aussi l'espece. *Celuy qui ne juge point du tout ne juge point mal; celuy qui ne parle point du tout, ne parle iamais indiscretement.*

3. En

3. En détruisant toutes les especes on détruit le genre. *Les formes qu'on appelle substantielles (excepté l'ame raisonnable) ne sont ny corps ny esprit : Donc, ce ne sont point des substances.*

4. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la difference totale, on en peut affirmer ou nier l'espece. *L'étenduë ne convient pas à la pensée; donc elle n'est pas matiere.*

5. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la proprieté, on en peut affirmer ou nier l'espece. *Estant impossible de se figurer la moitié d'une pensée, ny une pensée ronde & quarrée, il est impossible que ce soit un corps.*

6. On affirme, ou on nie le définy, de ce dont on affirme ou nie la définition. *Il y a peu de personnes justes, parce qu'il y en a peu qui ayent une ferme & constante volonté de rendre à chacun ce qui luy appartient.*

Lieux de Metaphysique.

Les lieux de Metaphysique sont certains termes generaux convenant à tous les Estres, ausquels on rapporte plusieurs argumens comme les causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposez. Ce qu'il y a de plus utile est d'en sçavoir quelques divisions generales, & principalement des causes.

Les définitions qu'on donne dans l'Ecole aux causes en general, en disant qu'*une cause est ce qui produit un effet*, ou *ce par quoy une chose est*, sont si peu nettes, & il est si difficile de voir comment elles conviennent à tous les genres de cause, qu'on auroit aussi bien fait de laisser ce mot entre ceux qu'on ne définit point; l'idée que nous en avons étant aussi claire que les définitions qu'on en donne.

Mais la division des causes en 4. especes qui sont la cause finale, efficiente, materielle, & formelle,

le, eſt ſi celebre qu'il eſt neceſſaire de la ſçavoir.

On appelle CAUSE FINALE la fin pour laquelle une choſe eſt.

Il y a des fins *principales*, qui ſont celles que l'on regarde principalement, & des fins *acceſſoires* qu'on ne conſidere que par ſurcroiſt.

Ce que l'on pretend faire ou obtenir eſt appellé *finis cujus gratia*. Ainſi la ſanté eſt la fin de la medecine, parce qu'elle pretend la procurer.

Celuy pour qui l'on travaille eſt appellée *finis cui*, l'homme eſt la fin de la medecine en cette maniere, parce que c'eſt à luy qu'elle a deſſein d'apporter la gueriſon.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de tirer des argumens de la fin, ou pour montrer qu'une choſe eſt imparfaite, comme qu'un diſcours eſt mal fait, lors qu'il n'eſt pas propre à perſuader; ou pour faire voir qu'il eſt vray-ſemblable qu'un homme a fait ou fera quelque action, parce qu'elle eſt conforme à la fin qu'il a accoûtumé de ſe propoſer; d'où vient cette parole celebre d'un juge de Rome, qu'il falloit examiner avant toutes choſes, *cui bono*, c'eſt à dire, quel intereſt un homme auroit eu à faire une choſe, parce que les hommes agiſſent ordinairement ſelon leur intereſt; ou pour montrer au contraire qu'on ne doit pas ſoupçonner un homme d'une action, parce qu'elle auroit eſté contraire à ſa fin.

Il y a encore pluſieurs autres manieres de raiſonner par la fin, que le bon ſens découvrira mieux que tous les preceptes: ce qui ſoit dit auſſi pour les autres Lieux.

LA CAUSE EFFICIENTE eſt celle qui produit une autre choſe. On en tire des argumens en montrant qu'un effet n'eſt pas, parce

parce quil n'a pas eu de cause suffisante; ou qu'il est ou sera, en faisant voir que toutes ses causes sont. Si ces causes sont necessaires, l'argument est necessaire; si elles sont libres & contingentes, il n'est que probable.

Il y a diverses especes de cause efficiente, dont il est utile de sçavoir les noms.

Dieu creant Adam, estoit sa cause *totale*, parce que rien ne concouroit avec luy; mais le pere & la mere ne sont chacun que causes *partielles* de leur enfant; parce qu'ils ont besoin l'un de l'autre.

Le Soleil est une cause *propre* de la lumiere: mais il n'est cause qu'*accidentelle* de la mort d'un homme que sa chaleur aura fait mourir, parce qu'il estoit mal disposé.

Le pere est cause *prochaine* de son fils.

L'ayeul n'en est que cause *éloignée*.

La mere est une cause *productive*.

La nourrice n'est qu'une cause *conservante*.

Le pere est une cause *univoque* à l'égard de ses enfans, parce qu'ils luy sont semblables en nature.

Dieu n'est qu'une cause *équivoque* à l'égard des creatures, parce qu'elles ne sont pas de la nature de Dieu,

Un ouvrier est la cause *principale* de son ouvrage, ses instrumens n'en sont que la cause *instrumentale*.

L'air qui entre dans les orgues est une cause *universelle* de l'harmonie des orgues.

La disposition particuliere de chaque tuyau & celuy qui en joüe en sont les causes *particulieres*, qui déterminent l'universelle.

Le Soleil est une cause *naturelle*

L'homme une cause *intellectuelle* à l'égard de ce qu'il fait avec jugement.

Le feu

Le feu qui brûle du bois, eſt une cauſe *neceſſaire.*

Un homme qui marche, eſt une cauſe *libre.*

Le Soleil éclairant une chambre, eſt la cauſe *propre* de ſa clarté, l'ouverture de la feneſtre n'eſt qu'une cauſe ou condition, ſans laquelle l'effet ne ſe feroit pas, *conditio ſine qua non.*

Le feu brûlant une maiſon, eſt la cauſe *phyſique* de l'embrazement, l'homme qui y a mis le feu en eſt la cauſe *morale.*

On rapporte encore à la cauſe efficiente, la cauſe *exemplaire*, qui eſt le modelle que l'on ſe propoſe en faiſant un ouvrage; comme le deſſein d'un bâtiment, par lequel un Architecte ſe conduit: ou generalement ce qui eſt cauſe de l'être objectif de noſtre idée, ou de quelqu'autre image que ce ſoit, comme le Roy Loüis XIV. eſt la cauſe exemplaire de ſon portrait.

LA CAUSE MATERIELLE eſt ce dont les choſes ſont formées, comme l'or eſt la matiere d'un vaze d'or; Ce qui convient ou ne convient pas à la matiere, convient ou ne convient pas aux choſes qui en ſont compoſées.

LA FORME eſt ce qui rend une choſe telle, & la diſtingue des autres, ſoit que ce ſoit un eſtre réellement diſtingué de la matiere, ſelon l'opinion de l'Ecole, ſoit que ce ſoit ſeulement l'arrangement des parties. C'eſt par la connoiſſance de cette forme, qu'on en doit expliquer les proprietez.

Il y a autant de differens effets que de cauſes, ces mots eſtans reciproques. La maniere ordinaire d'en tirer des argumens, eſt de montrer que ſi l'effet eſt, la cauſe eſt, rien ne pouvant eſtre ſans cauſe. On prouve auſſi qu'une cauſe eſt bonne ou mauvaiſe, quand les effets en ſont

bons ou mauvais. Ce qui n'est pas toûjours vray dans les causes par accident.

On a parlé suffisamment du tout & des parties dans le Chapitre de la Division, & ainsi il n'est pas necessaire d'en rien ajoûter icy.

On fait de quatre sortes de termes opposez :

Les relatifs; comme Pere, fils, Maistre, serviteur.

Les contraires; comme froid, chaud, sain & malade.

Les privatifs; comme la vie, la mort : la veuë, l'aveuglement : l'oüye, la surdité : la science, l'ignorance.

Les contradictoires qui consistent dans un terme, & dans la simple negation de ce terme, voir, ne voir pas. La difference qu'il y a entre ces deux dernieres sortes d'opposez, est que les termes privatifs enferment la negation d'une forme dans un sujet qui en est capable; au lieu que les negatfis ne marquent point cette capacité. C'est pourquoy on ne dit point qu'une pierre est aveugle, ou morte, parce qu'elle n'est pas capable, ny de la veuë, ny de la vie.

Comme ces termes sont opposez, on se sert de l'un pour nier l'autre. Les termes contradictoires ont cela de propre, qu'en ostant l'un, on establit l'autre.

Il y a plusieurs sortes de comparaisons. Car l'on compare les choses, ou égales, ou inégales; ou semblables, ou dissemblables. On prouve que ce qui convient ou ne convient pas à une chose égale ou semblable, convient ou ne convient pas à une autre chose à qui elle est égale ou semblable.

Dans les choses inégales on prouve negativement que si ce qui est plus probable n'est pas, ce qui est moins probable n'est pas à plus forte raison:

raiſon : ou affirmitavement, que ſi ce qui eſt moins probable eſt, ce qui eſt plus probable eſt auſſi. On ſe ſert d'ordinaire des differences ou des diſſimilitudes, pour ruiner ce que d'autres auroient voulu établir par des ſimilitudes : comme on ruine l'argument qu'on tire d'un Arreſt en montrant qu'il eſt donné ſur un autre cas.

Voilà groſſierement une partie de ce que l'on dit des Lieux. Il y a des choſes qu'il eſt plus utile de ne ſçavoir qu'en cette maniere. Ceux qui en deſireront davantage, le peuvent voir dans les Autheurs qui en ont traité avec plus de ſoin. On ne ſçauroit neanmoins conſeiller à perſonne de l'aller chercher dans les Topiques d'Ariſtote, parce que ce ſont des livres étrangement confus. Mais il y a quelque choſe d'aſſez beau ſur ce ſujet dans le premier livre de ſa Rhetorique, où il enſeigne diverſes manieres de faire voir qu'une choſe eſt utile, agreable, plus grande, plus petite. Il eſt vray neanmoins qu'on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connoiſſance bien ſolide.

Chapitre. XVIII.

Des diverſes manieres de mal raiſonner, que l'on appelle Sophiſmes.

Quoy-que ſçachant les regles des bons raiſonnemens, il ne ſoit pas difficile de reconnoiſtre ceux qui ſont mauvais, neanmoins comme les exemples à fuir frappent ſouvent davantage que les exemples à imiter, il ne ſera pas inutile de repreſenter les principales ſources des mauvais raiſonnemens, que l'on appelle

sophismes ou *paralogismes* : parce que cela donnera encore plus de facilité à les éviter.

Je ne les reduiray qu'à 7. ou 8. y en ayant quelques-uns de si grossiers qu'ils ne meritent pas d'estre remarquez.

I.

Prouver autre chose que ce qui est en question.

Ce Sophisme est appellé par Aristote *ignoratio elenchi*, c'est à dire, l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice tres-ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, & souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foy fait qu'on attribuë à son adversaire, ce qui est éloigné de son sentiment pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on luy impute les consequences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoy qu'ils les des-avoüe & qu'il les nie. Tout cela se peut rapporter à cette premiere espece de Sophisme, qu'un homme de bien & sincere doit éviter sur toutes choses.

Il eust esté à souhaiter qu'Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce defaut, eust eu autant de soin de l'éviter. Car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens Philosophes en rapportant leurs opinions peu sincerement. Il refute Parmenides & Melissus, pour n'avoir admis qu'un seul principe de toutes choses, comme s'ils avoient entendu par là, le principe dont elles sont composées, au lieu qu'ils entendoient le seul & unique principe, dont toutes les choses ont tiré leur origine, qui est Dieu.

Il accuse tous les anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choses naturelles, & il les traite sur cela de rustiques & de grossieres. Mais qui ne voit que ce

qu'il

qu'il nous represente comme un grand-mystere qui eust esté ignoré jusques à luy, ne peut jamais avoir esté ignoré de personne, puis qu'il est impossible de ne pas voir qu'il faut que la matiere dont on fait une table, ait la privation de la forme de table, c'est à dire, ne soit pas table avant qu'on en fasse une table. Il est vray que ces anciens ne s'estoient pas avisez de cette connoissance pour expliquer les principes des choses naturelles, parce qu'en effet il n'y a rien qui y serve moins, estant assez visible qu'on n'en connoist pas mieux comment se fait une horloge, pour sçavoir que la matiere dont on la fait a deu n'estre pas horloge avant qu'on en fit une horloge.

C'est donc une injustice à Aristote de reprocher à ces anciens Philosophes d'avoir ignoré une chose qu'il est impossible d'ignorer, & de les accuser de ne s'estre pas servis pour expliquer la nature, d'un principe qui n'explique rien, & c'est une illusion & un sophisme, que d'avoir produit au monde ce principe de la privation, comme un rare secret, puisque ce n'est point ce que l'on cherche quand on tasche de découvrir les principes de la nature. On suppose comme une chose connuë, qu'une chose n'est pas avant que d'estre faite. Mais on veut sçavoir de quels principes elle est composée, & quelle cause l'a produite.

Aussi n'y eut-il jamais de Statuaire, par exemple, qui pour apprendre à quelqu'un la maniere de faire une statuë, luy ait donné pour premiere instruction cette leçon, par laquelle Aristote veut qu'on commence l'explication de tous les ouvrages de la nature; Mon amy, la premiere chose que vous devez sçavoir, est, que pour faire une statuë il faut choisir un marbre qui ne soit pas encore cette statuë que vous voulez faire

II.

Supposer pour vray ce qui est en question.

C'est ce qu'Aristote appelle *petition de principe*, ce qu'on voit assez étre entierement contraire a la vraye raison : puisque dans tout raisonnement ce qui sert de preuve doit estre plus clair & plus connu que ce que l'on veut prouver.

Cependant Gallilée l'accuse & avec justice d'estre tombé luy-mesme dans ce defaut, lors qu'il veut prouver par cet argument, que la terre est au centre du monde.

La nature des choses pezantes est de tendre au centre du monde, & des choses legeres de s'en éloigner.

Or l'experience nous fait voir, que les choses pezantes tendent au centre de la terre, & que les choses legeres s'en éloignent.

Donc, le centre de la terre est le mesme que le centre du monde.

Il est clair, qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeste petition de principe. Car nous voyons bien que les choses pezantes tendent au centre de la terre ; mais d'où Aristote a-t-il apris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne suppose que le centre de la terre est le mesme que le centre du monde. Ce qui est la conclusion mesme qu'il veut prouver par cet argument.

Ce sont aussi de pures petitions de principe la plufpart des argumens dont on se sert pour prouver un certain genre bizarre de substances qu'on appelle dans l'Ecole, *des formes substantielles*, lesquelles on pretend estre corporelles, quoyqu'elles ne soient pas des corps, ce qui est assez difficile à comprendre. S'il n'y avoit des formes substantielles, disent-ils, il n'y auroit point de generation : Or il y a generation dans le monde :

Donc

Donc il y a des formes substantielles.

Il n'y a qu'à distinguer l'équivoque du mot de generation, pour voir que cet argument n'est qu'une pure petition de principe. Car si l'on entend par le mot generation, la production naturelle d'un nouveau tout dans la nature, comme la production d'un poulet qui se forme dans un œuf, on a raison de dire qu'il y a des generations en ce sens; mais on n'en peut pas conclure qu'il y ait des formes substantielles, puisque le seul arrangement des parties par la nature peut produire ces nouveaux touts, & ces nouveaux estres naturels. Mais si l'on entend par le mot de generation, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle substance qui ne fust pas auparavant, sçavoir de cette forme substantielle, on supposera justement ce qui est en question: estant visible que celuy qui nie les formes substantielles ne peut pas accorder que la nature produise des formes substantielles. Et tant s'en faut, qu'il puisse estre porté par cet argument à avoüer qu'il y en ait, qu'il en doit tirer une conclusion toute contraire en cette sorte: S'il y avoit des formes substantielles, la nature pourroit produire des substances qui ne seroient pas auparavant: Or la nature ne peut pas produire de nouvelles substances, puisque ce seroit une espece de creation; & partant il n'y a point de formes substantielles.

En voicy une autre de mesme nature; S'il n'y avoit point de formes substantielles, disent-ils encore, les estres naturels ne seroient pas des touts, qu'ils appellent, *per se*, *totum per se*; mais des estres par accident: Or ils sont des tous *per se*: Donc il y a des formes substantielles.

Il faut encore prier ceux qui se servent de cet

argument, de vouloir expliquer ce qu'ils entendent par un tout *per se*, *totum per se*. Car s'ils entendent, comme ils font, un estre composé de matiere & de forme, il est clair que c'est une petition de principe, puisque c'est comme s'ils disoient : S'il n'y avoit point de formes substantielles, les estres naturels ne seroient pas composez de matiere & de formes substantielles : Or ils sont composez de matiere & de formes substantielles : Donc, il y a des formes substantielles. Que s'ils entendent autre chose, qu'ils le disent, & l'on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'est arresté un peu en passant, à faire voir la foiblesse des argumens, sur lesquels on établit dans l'Ecole ces sortes de substances qui ne se découvrent ny par les sens, ny par l'esprit, & dont on ne sçait autre chose, sinon que l'on les appelle des formes substantielles, parce que quoyque ceux qui les soûtiennent le fassent à tres-bon dessein, neanmoins les fondemens dont ils se servent, & les idées qu'ils donnent de ces formes, obscurcissent & troublent des preuves tres-solides & tres-convainquantes de l'immortalité de l'ame, qui sont prises de la distinction des corps & des esprits, & de l'impossibilité qu'il y a qu'une substance qui n'est pas matiere, perisse par les changemens qui arrivent dans la matiere. Car par le moyen de ces formes substantielles on fournit sans y penser aux libertins des exemples de substances qui perissent, qui ne sont pas proprement matiere, & à qui on attribuë dans les animaux une infinité de pensées, c'est à dire, d'actions purement spirituelles. Et c'est pourquoy il est utile pour la religion, & pour la conviction des impies & des libertins, de leur

 oster

oster cette réponse, en leur faisant voir qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces substances perissables qu'on appelle des formes substantielles.

On peut rapporter encore à cette sorte de Sophisme la preuve que l'on tire d'un principe different de ce qui est en question; mais que l'on sçait n'estre pas moins contesté par celuy contre lequel on dispute. Ce sont, par exemple, deux dogmes également constans parmy les Catholiques: L'un, que tous les points de la Foy ne se peuvent pas prouver par l'Ecriture seule; L'autre, que c'est un point de la Foy, que les enfans sont capables du Baptesme. Ce seroit donc mal raisonner à un Anabaptiste, de prouver contre les Catholiques, qu'ils ont tort de croire que les enfans soient capables du Baptesme, parce que nous n'en voyons rien dans l'Ecriture; puisque cette preuve supposeroit que l'on ne devroit croire de foy, que ce qui est dans l'Ecriture, ce qui est nié par les Catholiques.

Enfin on peut rapporter à ce Sophisme tous les raisonnemens où l'on prouve une chose inconnuë, par une qui est autant, ou plus inconnuë, ou une chose incertaine par une autre qui est autant ou plus incertaine.

III.

Prendre pour cause, ce qui n'est point cause.

Ce Sophisme s'appelle *non causa pro causa.* Il est tres-ordinaire parmy les hommes, & on y tombe en plusieurs manieres. L'une est par la simple ignorance des veritables causes des choses. C'est ainsi que les Philosophes ont attribué mille effets à la crainte du vuide qu'on a prouvé demonstrativement en ce temps & par des experiences tres ingenieuses n'avoir pour cause

que la pezanteur de l'air, comme on le peut voir dans l'excellent Traité de M. Pascal, qui vient de paroiſtre. Les meſmes Philoſophes enſeignent ordinairement que les vazes pleins d'eau ſe fendent à la gelée, parce que l'eau ſe reſſerre, & ainſi laiſſe du vuide que la nature ne peut ſouffrir. Et neanmoins on a reconnu qu'ils ne se rompent, que parce qu'au contraire l'eau eſtant gelée, occupe plus de place qu'avant que d'eſtre gelée; ce qui fait auſſi que la glace nage ſur l'eau.

On peut rapporter au meſme Sophiſme, quand on ſe ſert de cauſes éloignées, & qui ne prouvent rien, pour prouver des choſes ou aſſez claires d'elles-meſmes, ou fauſſes, ou au moins douteuſes. Comme quand Ariſtote veut prouver que le monde eſt parfait par cette raiſon. *Le monde eſt parfait, parce qu'il contient des corps: Le corps eſt parfait, parce qu'il a trois dimenſions: Les trois dimenſions ſont parfaites, parce que trois ſont tout* (quia tria ſunt omnia) *& trois ſont tout, parce qu'on ne ſe ſert pas du mot de tout, quand il n'y a qu'une choſe ou deux, mais ſeulement quand il y en a trois.* On prouvera par cette raiſon, que le moindre atome eſt auſſi parfait que le monde, puis qu'il a trois dimenſions auſſi bien que le monde. Mais tant s'en faut que cela prouve que le monde ſoit parfait, qu'au contraire tout corps entant que corps eſt eſſentiellement imparfait, & que la perfection du monde conſiſte principalement en ce qu'il enferme des creatures qui ne ſont pas corps.

Le meſme Philoſophe prouve qu'il y a trois mouvemens ſimples, parce qu'*il y a trois dimenſions*. Il eſt difficile de voir la conſequence de l'un à l'autre.

Il prouve auſſi que le Ciel eſt inalterable & in-

incorruptible, parce qu'il se meut circulairement, & qu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire. Mais 1. on ne voit pas ce que fait la contrarieté du mouvement à la corruption ou l'alteration du corps. 2. On voit encore moins pourquoy le mouvement circulaire d'Orient en Occident, n'est pas contraire à un autre mouvement circulaire d'Occident en Orient.

L'autre cause qui fait tomber les hommes dans ce Sophisme, est la sotte vanité qui nous fait avoir honte de reconnoistre nostre ignorance. Car c'est de là qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires, des choses dont on nous demande raison, que d'avoüer que nous n'en sçavons pas la cause; & la maniere dont nous nous échappons de cette confession de nostre ignorance est assez plaisante. Quand nous voyons un effet dont la cause nous est inconnuë, nous nous imaginons l'avoir découverte, lors que nous avons joint à cet effet un mot general de *vertu* ou de *faculté*, qui ne forme dans nostre esprit aucune autre idée, sinon que cet effet a quelque cause, ce que nous sçavions bien avant que d'avoir trouvé ce mot. Il n'y a personne, par exemple, qui ne sçache que ses arteres battent; que le fer estant proche de l'aiman s'y va joindre; que le sené purge, & que le pavot endort. Ceux qui ne font point profession de science, & à qui l'ignorance n'est pas honteuse, avoüent franchement qu'ils connoissent ces effets; mais qu'ils n'en sçavent pas la cause, au lieu que les sçavans qui rougiroient d'en dire autant, s'en tirent d'un autre maniere, & pretendent qu'ils ont découvert la vraye cause de ces effets, qui est, qu'il y a dans les arte-

res une vertu pulsifique; dans l'aiman une vertu magnetique; dans le sené une vertu purgative, & dans le pavot une vertu soporifique. Voilà qui est fort commodément resolu, & il n'y a point de Chinois qui n'eust pû avec autant de facilité se tirer de l'admiration où on estoit des horloges en ce païs-là, lors qu'on leur en apporta d'Europe. Car il n'auroit eu qu'à dire, qu'il connoissoit parfaitement la raison de ce que les autres trouvoient si merveilleux, & que ce n'estoit autre chose sinon qu'il y avoit dans cette machine une vertu *indicatrice* qui marquoit les heures sur le quadran, & une vertu *sonorifique* qui les faisoit sonner: Il se seroit rendu aussi sçavant par là dans la connoissance des horloges, que le sont ces Philosophes dans la connoissance du battement des arteres, & des proprietez de l'aiman, du sené & du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui servent à rendre les hommes sçavans à peu de frais: comme de Sympathie, d'Antipathie, de qualitez occultes. Mais encore tous ceux-là ne diroient rien de faux, s'ils se contentoient de donner à ces mots de *vertu* & de *faculté*, une notion generale de cause quelle qu'elle soit, interieure ou exterieure, dispositive ou active. Car il est certain qu'il y a dans l'aiman quelque disposition qui fait que le fer va plûtost s'y joindre qu'à une autre pierre; & il a esté permis aux hommes d'appeller cette disposition, en quoy que ce soit qu'elle consiste, *vertu magnetique*. De sorte que s'ils se trompent, c'est seulement en ce qu'ils s'imaginent en estre plus sçavans pour avoir trouvé ce mot, ou bien en ce que par là ils veulent que nous entendions une certaine qualité imaginaire, par laquelle l'aiman attire le fer, laquelle

ny

ny eux ny personne n'a jamais conceuë.

Mais il y en a d'autres qui nous donnent pour les veritables causes de la nature, de pures chimeres, comme font les Astrologues, qui rapportent tout aux influences des Astres, & qui ont mesme trouvé par là, qu'il falloit qu'il y eust un Ciel immobile au dessus de tous ceux à qui ils donnent du mouvement, parce que la terre portant diverses choses, en divers païs (*Non omnis fert omnia tellus. India mittit ebur; molles sua thura Sabæi.*) On n'en pouvoit rapporter la cause qu'aux influences d'un Ciel, qui estant immobile eust toûjours les mesmes aspects sur les mémes endroits de la Terre.

Aussi l'un d'eux ayant entrepris de prouver par des raisons Physiques l'immobilité de la terre, fait l'une de ses principales demonstrations de cette raison mysterieuse, que si la terre tournoit au tour du Soleil, les influences des Astres iroient de travers, ce qui causeroit un grand desordre dans le monde.

C'est par ces influences qu'on épouvante les peuples, quand on voit paroistre quelque Comete, ou qu'il arrive quelque grande Eclipse, comme celle de l'an 1654. qui devoit bouleverser le monde, & principalement la ville de Rome, ainsi qu'il estoit expressément marqué dans la Chronologie de Helvicus, *Romæ fatalis*, quoyqu'il n'y ait aucune raison, ny que les Cometes & les Eclipses puissent avoir aucun effet considerable sur la terre, ny que des causes generales, comme celles là, agissent plûtost en un endroit qu'en un autre, & menacent plûtost un Roy ou un Prince qu'un artisan; aussi en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guer-

res,

res, de mortalitez, des pestes, & la mort de quelque Prince aprés des Cometes ou des Eclipses, il en arrive aussi sans Cometes & sans Eclipses. Et d'ailleurs ces effets sont si generaux & si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde. De sorte que ceux qui disent en l'air que cette Comete menace quelque Grand de la mort, ne se hazardent pas beaucoup.

C'est encore pis quand ils donnent ces influences chimeriques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses, & mesme de leurs actions particulieres & des évenemens de leur vie, sans en avoir d'autre fondement, sinon qu'entre mille predictions il arrive par hazard que quelques-unes sont vrayes. Mais si on veut juger des choses par le bon sens, on avoüera qu'un flambeau allumé dans la chambre d'une femme qui accouche, doit avoir plus d'effet sur le corps de son enfant, que la Planete de Saturne en quelque aspect qu'elle le regarde, & avec quelqu'autre qu'elle soit jointe.

Enfin, il y en a qui apportent des causes chimeriques, d'effets chimeriques, comme ceux qui supposant que la nature abhorre le vuide, & qu'elle fait des efforts pour l'éviter, (ce qui est un effet imaginaire : car la nature n'a horreur de rien, & tous les effets qu'on attribuë à cette horreur dépendent de la seule pezanteur de l'air) ne laissent pas d'apporter des raisons de cette horreur imaginaire, qui sont encore plus imaginaires. La Nature abhorre le vuide, dit l'un d'entr'eux, parce qu'elle a besoin de la continuité des corps pour faire passer les influences, & pour la propagation des qualitez. C'est une étrange sorte de science que celle là, qui prouve ce qui n'est point par ce qui n'est point.

C'est

C'est pourquoy quand il s'agit de rechercher les causes des effets extraordinaires que l'on propose, il faut d'abord examiner avec soin, si ces effets sont veritables, car souvent on se fatigue inutilement à chercher des raisons de choses qui ne sont point ; & il y en a une infinité qu'il faut resoudre en la mesme maniere que Plutarque resout cette question qu'il se propose. Pourquoy les poulains qui ont esté courus par les loups sont plus vistes que les autres, car aprés avoir dit, que c'est peut-estre, parce que ceux qui estoient plus lents, ont esté pris par les loups, & qu'ainsi ceux qui sont échappez estoient les plus vistes, ou bien que la peur leur ayant donné une vitesse extraordinaire, ils en ont retenu l'habitude; il rapporte enfin une autre solution, qui est apparemment veritable; C'est, dit-il, que peut-estre cela n'est pas vray. C'est ainsi qu'il faut resoudre un grand nombre d'effets qu'on attribuë à la Lune, comme, que les os sont pleins de moëlle lors qu'elle est pleine, & vuides lors qu'elle est en decours ; qu'il en est de mesme des écrevisses ; car il n'y à qu'à dire, que tout cela est faux, comme des personnes fort exactes m'ont asseuré l'avoir éprouvé, les os & les écrevisses se trouvant indifferemment tantost pleines & tantost vuides dans tous les temps de la Lune. Il y a bien de l'apparence, qu'il en est de mesme de quantité d'observations que l'on fait pour la coupe des bois, pour cueillir ou semer les graines pour enter les arbres, pour prendre des medecines, & le monde se délivrera peu à peu de toutes ces servitudes, qui n'ont point d'autre fondement que des suppositions dont personne n'a jamais éprouvé serieusement la verité. C'est pourquoy il y a de l'injustice dans ceux qui prétendent, que pour-

pourveu qu'ils alleguent une experience, ou un fait tiré de quelque auteur ancien, on est obligé de le recevoir sans examen.

C'est encore à cette sorte de Sophisme qu'on doit rapporter cette tromperie ordinaire de l'esprit humain; *post hoc, ergo propter hoc*; Cela est arrivé ensuite de telle chose; il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par là, que l'on a conclu que c'estoit une Etoille nommée Canicule, qui estoit cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les jours qu'on appelle Caniculaires; ce qui a fait dire à Virgile, en parlant de cette Etoile, que l'on appelle en latin *Seirius*.

Aut Seirius ardor:
Ille sitim morbósque ferens mortalibus ægris
Nascitur, & lævo contristat lumine cælum.

Cependant comme M. Gassendy a fort bien remarqué, il n'y a rien de moins vray-semblable que cette imagination; car cette Etoile estant de l'autre costé de la ligne, ses effets devroient estre plus fort sur les lieux où elle est plus perpendiculaire; & neanmoins les jours que nous appellons Caniculaires icy sont le temps de l'hyver de ce costé-là. De sorte, qu'ils ont bien plus de sujet de croire en ce païs-là, que la Canicule leur apporte le froid, que nous n'en avons de croire qu'elle nous cause chaud,

IV.

Dénombrement imparfait.

Il n'y a guéres de defaut de raisonnemens, où les personnes habiles tombent plus facilement qu'en celui de faire des dénombremens inparfaits, & de ne considerer pas assez toutes les manieres dont une chose peut estre, ou peut arriver, ce qui leur fait conclure temerairement, ou qu'elle n'est pas,

parce

parce qu'elle n'eſt pas d'une certaine maniere, quoy-qu'elle puiſſe eſtre d'une autre;ou qu'elle eſt de telle & telle façon, quoy-qu'elle puiſſe eſtre encore d'une autre maniere qu'ils n'ont pas conſiderée.

On peut trouver des exemples de ces raiſonnemens défectueux dans les preuves ſur leſquelles M. Gaſſendi établit le principe de ſa Philoſophie, qui eſt le vuide répandu entre les parties de la matiere, qu'il appelle *vacuum diſſeminatum*. Et je les rapporteray d'autant plus volontiers, que M. Gaſſendi ayant eſté un homme celebre, qui avoit pluſieurs connoiſſances tres curieuſes, les fautes meſmes qu'il pourroit avoir mêlées dans ce grand nombre d'ouvrages qu'on a publiez aprés ſa mort, ne ſont pas mépriſables, & meritent d'eſtre ſçeuës, au lieu qu'il eſt fort inutile, de ſe charger la memoire de celles qui ſe trouvent dans les Autheurs qui n'ont point de reputation.

Le premier argument que M. Gaſſendi employe pour prouver ce vuide répandu, & qu'il pretend faire paſſer en un endroit, pour une demonſtration auſſi claire que celles des Mathematiques, eſt celuy-cy.

S'il n'y avoit point de vuide, & que tout fuſt remply de corps, le mouvement ſeroit impoſſible, & le monde ne ſeroit qu'une grande maſſe de matiere roide, inflexible, & immobile: Car le monde eſtant tout remply, aucun corps ne ſe peut remuer, qu'il ne prenne la place d'un autre: ainſi ſi le corps A ſe remuë, il faut qu'il déplace un autre corps au moins égal à ſoy, ſçavoir B, & B pour ſe remuer en doit auſſi déplacer un autre. Or cela ne peut arriver qu'en deux manieres, l'une que ce déplacement des corps aille à l'infiny, ce qui eſt ridi-

ridicule & impossible ; l'autre qu'il se fasse circulairement, & que le dernier corps déplacé occupe la place d'A.

Il n'y a point encore jusques icy de dénombrement imparfait ; & il est vray de plus, qu'il est ridicule de s'imaginer qu'en remuant un corps, on en remuë jusques à l'infiny, qui se déplacent l'un l'autre: l'on pretend seulement que le mouvement se fait en cercle, & que le dernier corps remué occupe la place du premier, qui est A, & qu'ainsi tout se trouve remply ; C'est aussi ce que Monsieur Gassendi entreprend de refuter par cet argument; le premier corps remué qui est A ne se peut mouvoir, si le dernier qui est X ne se peut remuer. Or X ne se peut remuer, puisque pour se remuer, il faudroit qu'il prist la place de l'A, laquelle n'est pas encore vuide: & partant X ne se pouvant remuer, A ne le peut aussi: donc tout demeure immobile. Tout ce raisonnement n'est fondé que sur cette supposition, que le corps X qui est immediatement devant A, ne se puisse remuer, qu'en un seul cas qui est que la place d'A soit déja vuide lors qu'il commence à se remuer: en sorte qu'avant l'instant où il l'occupe, il y en ait un autre où l'on puisse dire qu'elle est vuide. Mais cette supposition est fausse & imparfaite ; parce qu'il y a encore un cas, dans lequel il est tres-possible, que X se remuë, qui est, qu'au mesme instant qu'il occupe la place d'A, A quitte cette place, & dans ce cas, il n'y a nul inconvenient, que A pousse B, & B pousse C, jusques à X. & que X dans le mesme instant occupe la place d'A: Par ce moyen il y aura du mouvement, & il n'y aura point de vuide.

Or que ce cas soit possible, c'est à dire, qu'il puisse arriver qu'un corps occupe la place d'un autre

autre corps au mesme instant que ce corps la quitte, c'est une chose qu'on est obligé de reconnoistre dans quelque hypothese que ce soit, pourveu seulement qu'on admette quelque matiere continuë; car par exemple, en distinguant dans un baston deux parties, qui se suivent immediatement, il est clair, que lors qu'on le remuë, au mesme instant que la premiere quitte une espace, cet espace est occupé par la seconde, & qu'il n'y en a point où l'on puisse dire, que cet espace est vuide de la premiere, & n'est pas remply de la seconde. Cela est encore plus clair dans un cercle de fer, qui tourne à l'entour de son centre; car alors chaque partie occupe au mesme instant l'espace qui a esté quittée par celle qui la precede, sans qu'il soit besoin de s'imaginer aucun vuide : Or si cela est possible dans un cercle de fer, pourquoy ne le sera-t'il pas dans un cercle qui sera en partie de bois, & en partie d'air, & pourquoy le corps A que l'on suppose de bois, poussant, & déplaçant le corps B que l'on suppose d'air, le corps B n'en pourra-t'il pas déplacer un autre, & cet autre un autre jusques à X, qui entrera dans la place d'A, au mesme temps qu'il la quittera.

Il est donc clair que le defaut du raisonnement de M Gassendy vient de ce qu'il a crû, qu'afin qu'un corps occupast la place d'un autre, il falloit que cette place fust vuide auparavant, & en un instant precedent; & qu'il n'a pas consideré, qu'il suffisoit qu'elle se vuidast au mesme instant.

Les autres preuves qu'il rapporte sont tirée de diverses experiences, par lesquelles il fait voir avec raison, que l'air se comprime, & que l'on peut faire entrer un nouvel air dans un espace qui en parroist déja tout remply comme on voit dans

dans les balons & les arquebuses à vent.

Sur ces experiences il forme ce raisonnement : si l'espace A estant déja tout remply d'air, est capable de recevoir une nouvelle quantité d'air par compression, il faut que ce nouvel air qui y entre, ou soit mis par penetration dans l'espace déja occupé par l'autre air, ce qui est impossible ; ou que cet air enfermé dans A, ne le remplist pas entierement ; mais qu'il y eust entre les parties de l'air des espaces vuides, dans lesquels le nouvel air est receu ; & cette seconde hypothese prouve, dit-il, ce que je pretends, qui est, qu'il y a des espaces vuides entre les parties de la matiere, capables d'estre remplis de nouveaux corps. Mais il est assez étrange que Monsieur Gassendy ne se soit pas apperçu, qu'il raisonnoit sur un dénombrement imparfait, & qu'outre l'hypothese de la penetration, qu'il a raison de juger naturellement impossible, & celles des vuides répandus entre les parties de la matiere, qu'il veut établir, il y en a une troisiéme, dont il ne dit rien, & qui estant possible, fait que son argument ne conclut rien ; car l'on peut supposer, qu'entre les parties plus grossieres de l'air, il y a une matiere plus subtile & plus déliée, & qui pouvant sortir par les pores de tous les corps, fait que l'espace qui semble remply d'air, peut encore recevoir un autre air nouveau ; parce que cette matiere subtile estant chassée par les parties de l'air que l'on y enfonce par force, leur fait place en sortant au travers des pores.

Et M. Gassendy estoit d'autant plus obligé de refuter cette hypothese, qu'il admet luy-mesme cette matiere subtile, qui penetre les corps, & passe par tous les pores, puis qu'il veut que le froid

froid & le chaud, soient des corpuscules qui entrent dans nos pores, qu'il dit la mesme chose de la lumiere, & qu'il reconnoist mesme, que dans l'experience celebre que l'on fait avec du vif argent, qui demeure suspendu à la hauteur de deux pieds trois pouces& demy dans les tuyaux qui sont plus longs que cela, & laisse en hàut un espace qui paroist vuide, & qui n'est certainement remply d'aucune matiere sensible; il reconnoist, dis-je, qu'on ne peut pas pretendre avec raison, que cét espace soit absolument vuide, puisque la lumiere y passe, laquelle il prend pour un corps.

Ainsi en remplissant de matiere subtile ces espaces qu'il pretend estre vuides, il trouvera autant de place pour y faire entrer de nouveaux corps, que s'ils estoient actuellement vuides.

V.

Juger d'une chose parce qui ne luy convient que par accident.

CeSophisme est appellé dans l'Ecole *fallacia accidentis* : Qui est lors que l'on tire une conclusion absoluë, simple & sans restriction de ce qui n'est vray que par accident. C'est ce que font tant de gens qui declament contre l'antimoine, parce qu'estant mal appliqué il produit de mauvais effets. Et d'autres qui attribuent à l'éloquence tous les mauvais effets qu'elle produit quand on en abuse; ou à la Medecine, les fautes de quelques Medecins ignorans.

C'est par là, que les Heretiques de ce temps ont fait croire à tant de peuples abusez, qu'on devoit rejetter comme des inventions de Satan, l'invocation des Saints, la veneration des Reliques, la priere pour les morts; parce qu'il s'étoit glissé des abus & de la superstition parmy ces saintes

faintes pratiques autorifées par toute l'antiquité : comme fi le mauvais ufage que les hommes peuvent faire des meilleures chofes les rendoit mauvaifes.

On tombe fouvent auffi dans ce mauvais raifonnement quand on prend les fimples occafions pour les veritables caufes. Comme qui accuferoit la Religion Chreftienne d'avoir efté la caufe du maffacre d'une infinité de perfonnes, qui ont mieux aimé fouffrir la mort que de renoncer JESUS-CHRIST, au lieu que ce n'eft pas à la Religion Chreftienne, ny à la conftance des Martyrs qn'on doit attribuer ces meurtres; mais à la feule injuftice & à la feule cruauté des Payens.

On voit auffi un exemple confiderable de ce Sophifme dans le raifonnement ridicule des Epicuriens, qui concluoient que les Dieux devoient avoir une forme humaine, parce que dans toutes les chofes du monde, il n'y avoit que l'homme qui euft l'ufage de la raifon. *Les Dieux*, difoient-ils, *font tres-heureux : Nul ne peut eftre heureux fans la vertu : Il n'y a point de vertu fans la raifon ; & la raifon ne fe trouve nulle part ailleurs, qu'en ce qui a la forme humaine : Il faut donc avoüer que les Dieux font en forme humaine.* Mais ils eftoient bien aveugles, de ne pas voir, que quoy-que dans l'homme la fubftance qui penfe & qui raifonne foit jointe à un corps humain, ce n'eft pas neanmoins la figure humaine qui fait que l'homme penfe & raifonne, eftant ridicule de s'imaginer que la raifon & la penfée dépende de ce qu'il a un nez, une bouche, des joües, deux bras, deux mains, deux pieds : Et ainfi c'eftoit un Sophifme puerile à ces Philofophes, de conclure qu'il ne pouvoit y avoir de raifon que dans la forme humaine,

humaine ; parce que dans l'homme elle se trouvoit jointe par accident à la forme humaine.

VI.

Passer du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé.

L'un des ces Sophismes s'appelle *fallacia compositionis*, & l'autre, *fallacia divisionis*. On les comprendra mieux par des exemples.

JESUS-CHRIST dit dans l'Evangile en parlant de ses miracles, *Les aveugles voyent, les boiteux marchent droit, les sourds entendent.* Cela ne peut estre vray qu'en prenant ces choses separément & non conjointement, c'est-à-dire, dans le sens divisé, & non dans le sens composé. Car les aveugles ne voyoient pas demeurant aveugles, & les sourds n'entendoient pas demeurant sourds : mais ceux qui avoient esté aveugles auparavant & ne l'estoient plus, voyoient ; & de mesme des sourds.

C'est aussi dans le mesme sens qu'il est dit dans l'Ecriture que Dieu justifie les impies. Car cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes ceux qui sont encore impies ; mais qu'il rend justes par sa grace, ceux qui auparavant estoient impies.

Il y a au contraire des propositions qui ne sont veritables qu'en un sens opposé à celuy là, qui est le sens divisé. Comme quand saint Paul dit : Que les médisans, les fornicateurs, les avares n'entreront point dans le Royaume des Cieux. Car cela ne veut pas dire, que nul de ceux qui auront eu ces vices ne seront sauvez ; mais seulement que ceux qui y demeureront attachez, & qui ne les auront point quittez en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au Royaume du Ciel.

Il est aisé de voir qu'on ne peut passer sans Sophisme de l'un de ces sens à l'autre ; & que ceux-

la

la, par exemple, raisonneroient mal, qui se promettroient le Ciel en demeurant dans leurs crimes, parce que JESUS-CHRIST est venu pour sauver les pecheurs, & qu'il dit dans l'Evangile, que les femmes de mauvaise vie précederont les Pharisiens dans le Royaume de Dieu, puisqu'il n'est pas venu pour sauver les pecheurs demeurans pecheurs; mais pour faire qu'ils cessassent d'estre pecheurs.

VII.

Passer de ce qui est vray à quelque égard, à ce qui est vray simplement.

C'est ce qu'on appelle dans l'Ecole *à dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. En voicy des exemples. Les Epicuriens prouvoient encore que les Dieux devoient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, & que tout ce qui est beau doit estre en Dieu. C'estoit fort mal raisonner. Car la forme humaine n'est point absolument une beauté; mais seulement au regard des c orps. Et ainsi n'estant une perfection qu'à quelque égard & non simplement, il ne s'ensuit point qu'elle doive estre en Dieu, parce que toutes les perfections sont en Dieu; n'y ayant que celles qui sont simplement perfections, c'est-à-dire, qui n'enferment aucune imperfection, qui soient necessairement en Dieu.

Nous voyons aussi dans Ciceron au 3. livre de la Nature des Dieux un argument ridicule de Cotta contre l'existence de Dieu, qui se peut rapporter au mesme defaut. *Comment*, dit-il, *pouvons-nous concevoir Dieu, ne luy pouvant attribuer aucune vertu? Car, dirons-nous qu'il a de la prudence? Mais la prudence consistant dans le choix des biens & de maux,*

quel

quel besoin peut avoir Dieu de ce choix, n'estant capable d'aucun mal? Dirons-nous qu'il a de l'intelligence & de la raison? Mais la raison & l'intelligence nous servent à découvrir ce qui nous est inconnû par ce qui nous est connû: Or il ne peut y avoir rien d'inconnû à Dieu. La justice ne peut aussi ètre en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la societé des hommes; ny la temperance, parce qu'il n'a point de voluptez à moderer; ni la force, parce qu'il n'est susceptible ni de douleur ni de travail, & qu'il n'est exposé à aucun peril. Comment donc pourroit estre Dieu, ce qui n'auroit ni intelligence ni vertu?

Il est difficile de rien concevoir de plus impertinent que cette maniere de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'un Paisan, qui n'ayant jamais veu que des maisons couvertes de chaume, & ayant ouy dire qu'il n'y a point dans les villes de toits de chaume, en concluroit qu'il n'y a point de maisons dans les villes, & que ceux qui y habitent sont bien mal-heureux, estant exposez à toutes les injures de l'air. C'est comme Cotta ou plûtost Ciceron raisonne. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes: Donc, il ne peut y avoir de vertu en Dieu. Et ce qui est merveilleux, c'est qu'il ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine ne peut estre en Dieu. De sorte que ce luy est une preuve, que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne luy est caché, c'est à dire, qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout; qu'il ne peut rien parce qu'il peut tout; qu'il ne jouit d'aucun bien parce qu'il possede tous les biens.

VIII.

Abuser de l'ambiguité des mots, ce qui se peut faire en diverses manieres,

On peut rapporter a cette espece de Sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, parce qu'il s'y trouve quatre termes, soit parce que le milieu y est pris deux fois particulierement: ou parce qu'il est pris en un sens dans la premiere proposition, & en un autre sens dans la seconde; ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le mesme sens, dans les premisses que dans la conclusion. Car nous ne restreignons pas le mot d'ambiguité aux seuls mots qui sont grossierement équivoques, ce qui ne trompe presque jamais; mais nous comprenons par là tout ce qui peut faire changer de sens à un mot, sur tout, lorsque les hommes ne s'apperçoivent pas aisément de ce changement, parce que diverses choses estant signifiées par le mesme son, ils les prennent pour la mesme chose. Surquoi on peut voir ce qui a esté dit vers la fin de la premiere partie, où l'on a aussi parlé du remede qu'on doit apporter à la confusion des mots ambigus, en les définissant si nettement qu'on n'y puisse estre trompé.

Ainsi je me contenteray d'apporter quelques exemples de cette ambiguité qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle est celle qui se trouve dans les mots qui signifient quelque tout, qui se peut prendre, ou collectivement pour toutes ses parties ensemble, ou distributivement pour chacune de ses parties. C'est par là qu'on doit resoudre ce Sophisme des Stoiciens, qui concluoient que le monde estoit un animal doüé de raison. *Parce que ce qui a l'usage de la raison est meilleur que ce qui ne l'a point. Or il n'y a rien,* di-

difoient-ils, *qui foit meilleur que le monde;* *Donc, le monde a l'ufage de la raifon.* La mineure de cet argument eft fauffe ; parce qu'ils attribuoient au monde ce qui ne convient qu'à Dieu, qui eft d'eftre tel qu'on ne puiffe rien concevoir de meilleur & de plus parfait. Mais en fe bornant dans les creatures, quoy-que l'on puiffe dire, qu'il n'y a rien de meilleur que le monde en le prenant collectivement pour l'univerfalité de tous les eftres que Dieu a créez, tout ce qu'on en peut conclure au plus, eft, que le monde a l'ufage de la raifon, felon quelques-unes de fes parties, telles que font les Anges & les hommes, & non pas que le tout enfemble foit un animal qui ait l'ufage de la raifon.

Ce feroit de mefme mal raifonner, que de dire: L'homme penfe, Or l'homme eft compofé de corps & d'ame, Donc le corps & l'ame penfent. Car il fuffit afin qu'on puiffe attribuer la penfée à l'homme entier, qu'il penfe felon une de fes parties; d'où il ne s'enfuit nullement qu'il penfe felon l'autre.

IX.

Tirer une conclufion generale d'une induction defectueufe.

On appelle induction, lors que la recherche de plufieurs chofes particulieres nous mene à la connoiffance d'une verité generale. Ainfi lors qu'on a éprouvé fur beaucoup de mers que l'eau en eft falée, & fur beaucoup de rivieres que l'eau en eft douce, on conclut generalement que l'eau de la mer eft falée, & celle des rivieres douce. Les diverfes épreuves qu'on a faites que l'or ne diminuë point au feu, a fait juger que cela eft vray de tout or. Et comme on n'a point trouvé de peuple qui ne parle, on croit pour tres-certain que tous les hommes

parlent, c'est-à-dire, se servent de sons pour signifier leurs pensées.

C'est mesme par là que toutes nos connoissances commencent, parce que les choses singulieres se presentent à nous avant les universelles, quoy qu'ensuite les universelles servent à connoistre les singulieres.

Mais il est vray neanmoins que l'induction seule n'est jamais un moyen certain d'acquerir une science parfaite, comme on le fera voir en un autre endroit, la consideration des choses singulieres servant seulement d'occasion à nostre esprit de faire attention à ses idées naturelles, selon lesquelles il juge de la verité des choses en general. Car il est vray, par exemple, que je ne me serois peut-estre jamais avisé de considerer la nature d'un Triangle, si je n'avois veu un Triangle qui m'a donné occasion d'y penser. Mais ce n'est pas neanmoins l'examen particulier de tous les Triangles qui m'a fait conclure generalement & certainement de tous, que l'espace qu'ils comprennent est égal à celuy du Rectangle de toute leur baze & de la moitié de leur hauteur : (car cet examen seroit impossible,) mais la seule consideration de ce qui est renfermé dans l'idée de Triangle que je trouve dans mon esprit.

Quoy-qu'il en soit, reservant en un autre endroit de traiter de cette matiere, il suffit de dire icy que les inductions défectueuses, c'est-à-dire, qui ne sont pas entieres, font souvent tomber en erreur : & je me contenteray d'en rapporter un exemple remarquable.

Tous les Philosophes avoient crû jusques à ce temps, comme une verité indubitale, qu'une seringue estant bien bouchée, il estoit impossible

d'en

d'en tirer le piston sans la faire crever, & que l'on pouvoit faire monter de l'eau si haut qu'on voudroit par des pompes aspirantes. Et ce qui le faisoit croire si fermement, c'est qu'on s'imaginoit s'en estre asseuré par une induction tres-certaine, en ayant fait une infinité d'experiences. Mais l'un & l'autre s'est trouvé faux, parce que l'on a fait de nouvelles experiences, qui ont fait voir que le piston d'une seringue quelque bouchée qu'elle fust se pouvoit tirer, pourveu qu'on y employast une force égale au poids d'une colonne d'eau de plus de trente-trois pieds de haut de la grosseur de la seringue; & qu'on ne sçauroit lever de l'eau par une pompe aspirante plus haut de 32. à 33. pieds.

Chapitre XIX.

Des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, & dans les discours ordinaires.

VOilà quelques exemples des fautes les plus communes que l'on commet en raisonnant dans les matieres de science : mais parce que le principal usage de la raison n'est pas dans ces sortes de sujets, qui entrent peu dans la conduite de la vie, & dans lesquels mesme il est moins dangereux de se tromper; il seroit sans doute beaucoup plus utile, de considerer generalement ce qui engage les hommes dans les faux jugemens qu'ils font en toute sorte de matiere; & principalement en celle des mœurs, & des autres choses qui sont importantes à a vie civile, & qui font le sujet ordinaire de leurs entretiens. Mais parce que ce dessein de-

manderoit un ouvrage à part, qui comprendroit presque toute la Morale, on se contentera de marquer icy en general une partie des causes de ces faux jugemens qui sont si comuns parmy les hommes.

On ne s'est pas arresté à distinguer les faux jugemens des mauvais raisonnemens; & on a recherché indifferemment les causes des uns & des autres; tant parce que les faux jugemens sont les sources des mauvais raisonnemens, & les attirent par une suite necessaire; que parce qu'en effet il y a presque toûjours un raisonnement caché & enveloppé en ce qui nous paroît un jugement simple, y ayant toûjours quelque chose qui sert de motif & de principe à ce jugement. Par exemple, lorsque l'on juge qu'un bâton qui paroist courbé dans l'eau l'est en effet, ce jugement est fondé sur cette proposition generale & fausse, que ce qui paroît courbé à nos sens, est courbé en verité; & ainsi enferme un raisonnement, quoyque non developpé. En considerant donc generalement les causes de nos erreurs, il semble qu'on les puisse rapporter à deux principales; l'une interieure, qui est le déreglement de la volonté, qui trouble & déregle le jugement; l'autre exterieure, qui consiste dans les objets dont on juge, & qui trompent nostre esprit par une fausse apparence. Or quoy-que ces causes se joignent presque toûjours ensemble, il y a neanmoins certaines erreurs où l'une paroît plus que l'autre; & c'est pourquoy nous les traiterons separément.

Des Sophismes d'amour propre, d'interest, & de passion.

I.

Si l'on examine avec soin ce qui attache ordinaire-

rement les hommes plutoſt à une opinion qu'à une autre ; on trouvera que ce n'eſt pas la penetration de la verité, & la force des raiſons ; mais quelque lien d'amour propre, d'intereſt, ou de paſſion. C'eſt le poids qui emporte la balance, & qui nous détermine dans la pluſpart de nos doutes ; C'eſt ce qui donne le plus grand branle à nos jugemens, & qui nous y arreſte le plus fortement : Nous jugeons des choſes, non par ce qu'elles ſont en elles-meſmes ; mais par ce qu'elles ſont à nôtre égard : & la verité & l'utilité ne ſont pour nous qu'une meſme choſe.

Il n'en faut point d'autres preuves, que ce que nous voyons tous les jours, que des choſes tenuës par tout ailleurs pour douteuſes, ou meſme pour fauſſes, ſont tenuës pour tres-certaines par tous ceux d'une nation, ou d'une profeſſion, ou d'un inſtitut : car n'eſtant pas poſſible, que ce qui eſt vray en Eſpagne, ſoit faux en France, ny que l'eſprit de tous les Eſpagnols ſoit ſi differemment tourné de celuy de tous les François, qu'à ne juger des choſes que par les regles de la raiſon, ce qui paroît vray generalement aux uns, paroiſſe faux generalement aux autres ; il eſt viſible que cette diverſité de jugement ne peut venir d'autre cauſe ; ſinon qu'il plaît aux uns de tenir pour vray ce qui leur eſt avantageux, & que les autres n'y ayant point d'intereſt, en jugent d'une autre ſorte.

Cependant, qu'y a-t'il de moins raiſonnable, que de prendre noſtre intereſt pour motif de croire une choſe ? tout ce qu'il peut faire au plus, eſt de nous porter à conſiderer avec plus d'attention les raiſons qui nous peuvent faire découvrir la verité de ce que nous deſirons eſtre vray ; mais il n'y a que cette verité, qui ſe doit trouver dans la choſe meſme indépendemment de nos deſirs,

 qui

qui nous doive persuader. Je suis d'un tel païs: donc, je dois croire qu'un tel Saint y a presché l'Evangile: Je suis d'un tel ordre: donc je dois croire qu'un tel privilege est veritable. Ce ne sont pas là des raisons. De quelqu'ordre & de quelque païs que vous soyez vous ne devez croire que ce qui est vray, & que ce que vous seriez disposé à croire, si vous estiez d'un autre païs, d'un autre ordre, d'une autre profession.

II.

Mais cette illusion est bien plus visible, lors qu'il arrive du changement dans les passions; car quoy-que toutes choses soient demeurées dans leur place, il semble neanmoins à ceux qui sont émeus de quelque passion nouvelle, que le changement qui ne s'est fait que dans leur coeur, ait changé toutes les choses exterieures qui y ont quelque rapport. Combien voit-on de personnes qui ne peuvent plus reconnoistre aucune bonne qualité, ny naturelle, ny acquise, dans ceux contre qui ils ont conceu de l'aversion, ou qui ont esté contraires en quelque chose à leurs sentimens, à leurs desirs, à leurs interests. Cela suffit pour devenir tout d'un coup à leur égard temeraire, orgueilleux, ignorant, sans foy, sans honneur, sans conscience. Leurs affections & leurs desirs ne sont pas plus justes ny plus moderez que leur haine. S'ils aiment quelqu'un il est exempt de toute sorte de defaut. Tout ce qu'ils desirent est juste & facile; tout ce qu'ils ne desirent pas est injuste & impossible; sans qu'ils puissent alleguer aucune raison de tous ces jugemens, que la passion mesme qui les possede. De sorte qu'encore qu'ils ne fassent pas dans leur esprit ce raisonnement formel; Je l'aime; donc c'est

c'eſt le plus habile homme du monde ; Je le hai; donc c'eſt un homme de neant;ils le font en qu'elque ſorte dans leur cœur : Et c'eſt pourquoy on peut appeller ces ſortes d'égaremens, des ſophiſmes &des illuſions du cœur,qui conſiſtent à tranſporter nos paſſions dans les objets de nos paſſions, & à juger qu'ils ſont ce que nous voulons,ou deſirons qu'ils ſoient : ce qui eſt ſans doute tres déraiſonnable, puiſque nos deſirs ne changent rien dans l'eſtre de ce qui eſt hors de nous,& qu'il n'y a que Dieu, dont la volonté ſoit tellement efficace,que les choſes ſont tout ce qu'il veut qu'elles ſoient.

III.

On peut rapporter à la meſme illuſion de l'amour propre celle de ceux qui décident tout par un principe fort general & fort commode, qui eſt qu'ils ont raiſon, qu'ils connoiſſent la verité; D'où il ne leur eſt pas difficile de conclure, que ceux qui ne ſont pas de leurs ſentimens ſe trompent : en effet, la concluſion eſt neceſſaire,

Le defaut de ces perſonnes ne vient que de ce que l'opinion avantageuſe qu'ils ont de leur lumiere, leur fait prendre toutes leurs penſées pour tellement claires & évidentes, qu'ils s'imaginent qu'il ſuffit de les propoſer, pour obliger tout le monde à s'y ſoumettre ; & c'eſt pourquoy ils ſe mettent peu en peine d'en apporter des preuves; ils écoutent peu les raiſons des autres, ils veulent tout emporter par autorité, parce qu'ils ne diſtinguent jamais leur autorité de la raiſon; ils traitent de temeraires tous ceux qui ne ſont pas de leurs ſentimens, ſans conſiderer, que ſi les autres ne ſont pas de leurs ſentimens, ils ne ſont pas auſſi du ſentiment des autres, & qu'il n'eſt pas juſte de ſuppoſer ſans preuve que nous avons

raiſon, lors qu'il s'agit de convaincre des perſonnes qui ne ſont d'une autre opinion que nous, que parce qu'ils ſont perſuadez que nous n'avons pas raiſon.

IV.

Il y en a de meſme, qui n'ont point d'autre fondement pour rejetter certaines opinions que ce plaiſant raiſonnement : Si cela eſtoit, je ne ſerois par un habile homme, or je ſuis un habile homme, donc, cela n'eſt pas. C'eſt la principale raiſon, qui a fait rejetter long-temps certains remedes tres-utiles & des experiences tres-certaines, parce que ceux qui ne s'en étoient point encore aviſez, concevoient qu'ils ſe ſeroient donc trompez juſques alors, Quoy ? ſi le ſang, diſoient-ils, avoit une revolution circulaire dans le corps ; ſi l'aliment ne ſe portoit pas au foye par les veines meſarraïques ; ſi l'artere veneuſe portoit le ſang au cœur, ſi le ſang montoit par la veine cave deſcendante ; ſi la nature n'avoit point d'horreur du vuide ; ſi l'air eſtoit pezant, & avoit un mouvement en bas ; j'aurois ignoré des choſes importantes dans l'Anatomie, & dans la Phyſique. Il faut donc que cela ne ſoit pas. Mais pour les guerir de cette phantaſie, il ne faut que leur bien repreſenter, que c'eſt un tres-petit inconvenient, qu'un homme ſe trompe, & qu'ils ne laiſſeront pas d'eſtre habiles en d'autres choſes, quoy-qu'ils ne l'ayent pas eſté en celles qui auroient eſté nouvellement découvertes.

V.

Il n'y a rien auſſi de plus ordinaire, que de voir des gens ſe faire mutuellement les meſmes reproches, & ſe traiter par exemple d'opiniaſtres, de paſſionnez, de chicaneurs, lors qu'ils ſont de dif-

differens sentimens. Il n'y a presque point de plaideurs, qui ne s'entr'accusent d'allonger les procés, & de couvrir la verité par des adresses artificieuses; & ainsi ceux qui ont raison, & ceux qui ont tort, parlent presque le mesme langage, & font les mesmes plaintes; & s'attribuent les uns aux autres les mesmes defauts, ce qui est une des choses les plus incommodes qui soient dans la vie des hommes, & qui jette la verité & l'erreur, la justice & l'injustice dans une si grande obscurité, que le commun du monde est incapable d'en faire le discernement; & il arrive de là, que plusieurs s'attachent au hazard, & sans lumiere à l'un des partis, & que d'autres les condamnent tous deux, comme ayant également tort.

Toute cette bisarrerie naist encore de la mesme maladie, qui fait prendre à chacun pour principe, qu'il a raison; car de là il n'est pas difficile de conclure que tous ceux qui nous resistent sont opiniâtres; puis qu'estre opiniâtre, c'est ne se rendre pas à la raison.

Mais encore qu'il soit vray, que ces reproches de passion, d'aveuglement, de chicanerie, qui sont tres-injustes de la part de ceux qui se trompent, sont justes & legitimes de la part de ceux qui ne se trompent pas; neanmoins parce qu'ils supposent, que la verité soit du costé de celuy qui les fait, les personnes sages & judicieuses, qui traitent quelque matiere contestée doivent éviter de s'en servir, avant que d'avoir suffisamment étably la verité & la justice de la cause qu'ils soûtiennent. Ils n'accuseront donc jamais leurs adversaires d'opiniastreté, de temerité, de manquer de sens commun, avant que de l'avoir bien prouvé. Ils ne diront point, s'ils

ne l'ont fait voir auparavant qu'ils tombent en des absurditez & des extravagances insupportables; car les autres en diront autant de leur côté; & ce n'est rien avancer; & ainsi ils aimeront mieux se reduire à cette regle si équitable de saint Augustin : *Omittamus ista communia, quæ dici ex utraque parte possunt, licet vere dici ex utraque parte non possint*. Et ils se contenteront de deffendre la verité par les armes qui luy sont propres, & que le mensonge ne peut emprunter, qui sont les raisons claires & solides.

VI.

L'esprit des hommes n'est pas seulement naturellement amoureux de soy-mesme; mais il est aussi naturellement jaloux, envieux, & malin à l'égard des autres : Il ne souffre qu'avec peine, qu'ils ayent quelque avantage, parce qu'il les desire tous pour soy; & comme c'en est un que de connoistre la Verité, & d'apporter aux hommes quelque nouvelle lumiere, on a une passion secrette de leur ravir cette gloire; ce qui engage souvent à combattre sans raison les opinions, & les inventions des autres.

Ainsi comme l'amour propre fait souvent faire ce raisonnement ridicule, C'est une opinion que j'ay inventée, c'est celle de mon ordre, c'est un sentiment qui m'est commode; il est donc veritable; la malignité naturelle fait souvent faire cet autre qui n'est pas moins absurde; c'est un autre que moy qui l'a dit; cela est donc faux : ce n'est pas moy qui a fait ce Livre; il est donc mauvais.

C'est la source de l'esprit de contradiction si ordinaire parmy les hommes, & qui les porte, quand ils entendent ou lisent quelque chose d'autruy, à considerer peu les raisons qui les

pour-

pourroient persuader ; & à ne songer qu'à celles qu'ils croyent pouvoir opposer : Ils sont toûjours en garde contre la verité ; & ils ne pensent qu'aux moyens de la repousser & de l'obscurcir; en quoy ils reüssissent presque toûjours, la fertilité de l'esprit humain estant inépuisable en fausses raisons.

Quand ce vice est dans l'excés, il fait un des principaux caracteres de l'esprit de Pedanterie, qui met son plus grand plaisir à chicaner les autres sur les plus petites choses, & à contredire tout avec une basse malignité ; Mais il est souvent plus imperceptible & plus caché, & l'on peut dire mesme que personne n'en est entierement exempt, parce qu'il a sa racine dans l'amour propre qui vit toûjours dans les hommes.

La connoissance de cette disposition maligne & envieuse, qui reside dans le fond du coeur des hommes, nous fait voir qu'une des plus importantes regles qu'on puisse garder, pour n'engager pas dans l'erreur ceux à qui on parle, & ne leur donner point d'éloignement de la verité, qu'on leur veut persuader, est de n'irriter que le moins qu'on peut leur envie & leur jalousie en parlant de soy, & en leur presentant des objets ausquels elle se puisse attacher.

Car les hommes n'aimant guéres qu'eux-mémes ne souffrent qu'avec impatience qu'un autre les applique à soy, & veuille qu'on le regarde avec estime. Tout ce qu'ils ne rapportent pas à eux-mesmes leur est odieux & importun, & ils passent ordinairement de la haine des personnes à la haine des opinions & des raisons; & c'est pourquoy les personnes sages évitent autant qu'ils peuvent, d'exposer aux yeux des autres, les avantages qu'ils ont ; Ils fuyent de se presenter en

face,

face, & de se faire envisager en particulier, & ils tâchent plûtost de se cacher dans la presse pour n'estre pas remarquez, afin qu'on ne voye dans leurs discours que la verité qu'ils proposent.

Feu Monsieur Pascal, qui sçavoit autant de veritable Rhetorique, que personne en ait jamais sceu, portoit cette regle jusques à pretendre, qu'un honneste homme devoit éviter de se nommer, & mesme de se servir des mots de *je*, & de *moy*, & il avoit accoûtumé de dire sur ce sujet, que la pieté Chrêtienne aneantit le *moy* humain, & que la civilité humaine le cache & le supprime. Ce n'est pas que cette regle doive aller jusqu'au scrupule; car il y a des recontres, où ce seroit se gesner inutilement, que de vouloir éviter ces mots; mais il est toûjours bon de l'avoir en veuë, pour s'éloigner de la méchante coûtume de quelques personnes, qui ne parlent que d'eux-mesmes & qui se citent par tout, lors qu'il n'est point question de leur sentiment. Ce qui donne lieu à ceux qui les écoutent, de soupçonner que ce regard si frequent vers eux-mesmes ne naisse d'une secrette complaisance qui les porte souvent vers cet objet de leur amour, & excite en eux par une suite naturelle une aversion secrette pour ces personnes & pour tout ce qu'elles disent. C'est ce qui fait voir qu'un des caracteres des plus indignes d'un honneste homme, est celuy que Montagne a affecté, de n'entretenir ses lecteurs, que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses phantaisies, de ses maladies, de ses vertus & de ses vices; & qu'il ne naist que d'un defaut de jugement aussi-bien que d'un violent amour de soy-mesme. Il est vray qu'il tâsche autant qu'il peut d'éloigner de luy le soupçon d'une vanité basse & populaire en parlant

lant librement de ses defauts, aussi-bien que de ses bonnes qualitez ; ce qui a quelque chose d'aimable, par une apparence de sincerité ; mais il est facile de voir que tout cela n'est qu'un jeu & un artifice qui le doit rendre encore plus odieux. Il parle de ses vices, pour les faire connoistre, & non pour les faire detester ; il ne pretend pas qu'on l'en doive moins estimer : il les regarde comme des choses à peu prés indiferentes, & plûtost galantes, que honteuses : S'il les découvre, c'est qu'il s'en soucie peu, & qu'il croit qu'il n'en sera pas plus vil, ny plus méprisable : mais quand il apprehende, que quelque chose le rabaise un peu, il est aussi-adroit que personne à le cacher ; c'est pourquoy un auteur celebre de ce temps remarque agreablement, qu'ayant eu soin fort inutilement de nous avertir en deux endroits de son Livre, qu'il avoit un Page, qui estoit un Officier assez peu utile en la maison d'un Gentil homme de six mil livres de rente, il n'avoit pas eu le mesme soin de nous dire, qu'il avoit eu aussi un Clerc, ayant esté Conseiller du Parlement de Bourdeaux: Cette charge, quoy-que tres-honorable en soy, ne satis-faisant pas assez la vanité qu'il avoit, de faire paroistre par tout une humeur de Gentil-homme & de Cavalier, & un éloignement de la Robe, & des procés.

Il y a neanmoins de l'apparence, qu'il ne nous eust pas celé cette circonstance de sa vie, s'il eust pû trouver quelque Maréchal de France, qui eust esté Conseiller de Bordeaux, comme il a bien voulu nous faire sçavoir qu'il avoit esté Maire de cette Ville, mais aprés nous avoir averty qu'il avoit succedé en cette charge à Monsieur le Maréchal de Biron, & qu'il l'avoit laissée

ſée à Monſieur le Maréchal de Matignon.

Mais ce n'eſt pas le plus grand mal de cet auteur, que la vanité, & il eſt plein d'un ſi grand nombre d'infamies honteuſes, & de maximes Epicuriennes & impies, qu'il eſt étrange qu'on l'ait ſouffert ſi long-temps dans les mains de tout le monde; & qu'il y ait meſme des perſonnes d'eſprit qui n'en reconnoiſſent pas le venin.

Il ne faut point d'autres preuves pour juger de ſon libertinage, que cette maniere meſme dont il parle de ſes vices; car reconnoiſſant en pluſieurs endroits qu'il avoit eſté engagé en un grand nombre de deſordres criminels, il declare neanmoins en d'autres, qu'il ne ſe repent de rien, & que s'il avoit à revivre, il revivroit comme il avoit vécu. *Quant à moy*, dit-il, *je ne puis deſirer en general d'eſtre autre. Ie puis condamner ma forme univerſelle, m'en déplaire & ſupplier Dieu pour mon entiere reformation, & pour l'excuſe de ma foibleſſe naturelle; mais cela, je ne le dois nommer repentir, non plus que le déplaiſir de n'eſtre ny Ange, ny Caton: mes actions ſont reglées, & conformes à ce que je ſuis & à ma condition: je ne puis faire mieux, & le repentir ne touche pas proprement les choſes qui ne ſont pas en noſtre force. Ie ne me ſuis pas attendu d'attacher monſtrueuſement la queuë d'un Philoſophe à la teſte & au corps d'un homme perdu, ny que ce chetif bout de vie euſt à des-avoüer, & à démentir la plus belle, entiere, & longue partie de ma vie. Si j'avois à revivre, je revivrois comme j'ay vécu, ny je ne plains point le paſſé, ny je ne crains point l'avenir.* Paroles horribles, & qui marquent une extinction entiere de tout ſentiment de Religion; mais qui ſont dignes de celuy qui parle ainſi

en

en un autre endroit : *Ie me plonge la teste baissée stupidement dans la mort, sans la considerer & reconnoistre, comme dans une profondeur muette & obscure, qui m'engloutit tout d'un coup, & m'étouffe en un moment, plein d'un puissant sommeil, plein d'insipidité & d'indolence* : & en un autre endroit : *la mort qui n'est qu'un quart d'heure de passion, sans consequence & sans nuisance ne merite pas des preceptes particuliers.*

Quoy-que cette disgression semble assez éloignée de ce sujet, elle y rentre neanmoins, par cette raison, qu'il n'y a point de Livre qui inspire davantage cette mauvaise coûtume de parler de soy, de s'occuper de soy, & de vouloir que les autres s'y occupent. Ce qui corrompt étrangement la raison, & dans nous, par la vanité qui accompagne toûjours ces discours; & dans les autres, par le dépit & l'aversion qu'ils en conçoivent. Il n'est permis de parler de soy-mesme, qu'aux personnes d'une vertu éminente, & qui témoignent par la maniere avec laquelle elles le font, que si elles publient leurs bonnes actions, ce n'est que pour exciter les autres à en loüer Dieu, ou pour les édifier, & si elles publient leurs fautes, ce n'est que pour s'en humilier devant les hommes, & pour les en détourner; mais pour les personnes du commun; c'est une vanité ridicule, de vouloir informer les autres de leurs petits avantages, & c'est une effronterie punissable, que de découvrir leurs desordres au monde, sans témoigner d'en estre touchez, puisque le dernier excés de l'abandonnement dans le vice, est de n'en rougir point, & de n'en avoir ny confusion, ny repentir; mais d'en parler indifferemment comme de toute autre chose; en quoy consiste proprement l'esprit de Montagne. VII.

VII.

On peut diſtinguer en quelque ſorte de la contradiction maligne & envieuſe, une autre ſorte d'humeur moins mauvaiſe, mais qui engage dans les meſmes fautes de raiſonnement ; c'eſt l'eſprit de diſpute qui eſt encore un defaut qui gaſte beaucoup l'eſprit.

Ce n'eſt pas qu'on puiſſe blâmer generalement les diſputes : on peut dire au contraire, que pourvû qu'on en uſe bien, il n'y a rien qui ſerve davantage à donner diverſes ouvertures, ou pour trouver la verité, ou pour la perſuader aux autres. Le mouvement d'un eſprit qui s'occupe ſeul à l'examen de quelque matiere eſt d'ordinaire trop froid & trop languiſſant. Il a beſoin d'une certaine chaleur qui l'excite, & qui réveille ſes idées. Et c'eſt d'ordinaire par les diverſes oppoſitions qu'on nous fait, que l'on découvre où conſiſte la difficulté de la perſuaſion & l'obſcurité ; ce qui nous donne lieu de faire effort pour la vaincre.

Mais il eſt vray, qu'autant que cet exercice eſt utile, lorſque l'on en uſe comme il faut, & avec un entier dégagement de paſſion ; autant eſt-il dangereux lors qu'on en uſe mal, & que l'on met ſa gloire à ſoûtenir ſon ſentiment à quelque prix que ce ſoit, & à contredire celuy des autres. Rien n'eſt plus capable de nous éloigner de la verité & de nous jetter dans l'égarement que cette ſorte d'humeur. On s'accoûtume ſans qu'on s'en apperçoive à trouver raiſon par tout, & à ſe mettre au deſſus des raiſons, en ne s'y rendant jamais : Ce qui conduit peu à peu à n'avoir rien de certain, & à confondre la verité avec l'erreur, en les regardant l'une & l'autre comme également probables. C'eſt ce qui fait qu'il

eſt

est si rare, que l'on termine quelque question par la dispute, & qu'il n'arrive presque jamais que deux Philosophes tombent d'accord : On trouve toûjours à repartir & à se deffendre, parce que l'on a pour but d'éviter non l'erreur, mais le silence, & que l'on croit qu'il est moins honteux de se tromper toûjours, que d'avoüer que l'on s'est trompé.

Ainsi à moins qu'on ne se soit accoûtumé par un long exercice à se posseder parfaitement, il est tres-difficile qu'on ne perde de veuë la verité dans les disputes ; parce qu'il n'y a guéres d'action qui excite plus les passions. Quel vice n'éveillent-elles pas, dit un Auteur celebre, étant presque toûjours commandées par la colere ? Nous entrons en inimitié premierement contre les raisons, & puis contre les personnes : nous n'apprenons à disputer que pour contredire, & chacun contredisant, & estant contredit, il en arrive que le fruit de la dispute est d'aneantir la verité. L'un va en Orient, l'autre en Occident, on perd le principal, & l'on s'écarte dans la presse des incidens ; au bout d'une heure de tempeste, on ne sçait ce qu'on cherche ; l'un est en bas, l'autre est en haut, l'autre à costé ; l'un se prend à un mot & à une similtude, l'autre n'écoute & n'entend plus ce qu'on luy oppose, & il est si engagé dans sa course qu'il ne pense plus qu'à se suivre & non pas vous. Il y en a qui se trouvant foibles craignent tout, refusent tout, confondent la dispute dés l'entrée, ou bien au milieu de la contestation se mutinent à se taire, affectant un orgueilleux mépris, ou une sottement modeste fuite de contention pourvû que celuy-cy frappe il ne regarde pas combien il se découvre ; l'autre conte ses mots, & les

peze

peze pour raisons ; Celuy-là n'y employe que l'avantage de sa voix & de ses poulmons ; on en voit qui concluent contre eux-mesmes, & d'autres qui lassent & étourdissent tout le monde de prefaces & de digressions inutiles ; Il y en a, enfin, qui s'arment d'injures, & qui feront une querelle d'Allemand, pour se défaire de la Conference d'un esprit qui presse le leur. Ce sont les vices ordinaires de nos disputes, qui sont assez ingenieusement representez par cet Ecrivain, qui n'ayant jamais connû les veritables grandeurs de l'homme, en a assez bien connû les defauts ; & l'on peut juger par là, combien ces sortes de Conferences sont capables de déregler l'esprit, à moins que l'on n'ait un extréme soin, non seulement de ne tomber pas soy-mesme le premier dans ces defauts ; mais aussi de ne suivre pas ceux qui y tombent, & de se regler tellement, qu'on puisse les voir égarer sans s'égarer soy-mesme, & sans s'écarter de la fin que l'on se doit proposer, qui est l'éclaircissement de la verité que l'on examine.

VIII.

Il se trouve des personnes principalement parmy ceux qui hantent la Cour, qui reconnoissant assez combien ces humeurs contredisantes sont incommodes & des-agreables, prennent une route toute contraire, qui est de ne contredire rien, mais de loüer & d'approuver tout indifferemment ; & c'est ce qu'on appelle complaisance, qui est une humeur plus commode pour la fortune ; mais aussi des-avantageuse pour le jugement : car comme les contredisans prennent pour vray le contraire de ce qu'on leur dit, les complaisans semblent prendre

pour

pour vray tout ce qu'on leur dit; & cette accoûtumance corrompt premierement leurs discours, & ensuite leur esprit.

C'est par ce moyen qu'on a rendu les loüanges si communes, & qu'on les donne si indifferemment à tout le monde qu'on ne sçait plus qu'en conclure; il n'y a point de Predicateur qui ne soit des plus éloquens dans la Gazette, & qui ne ravisse ses auditeurs par la profondeur de sa science: tous ceux qui meurent sont illustres en pieté: les plus petits auteurs pourroient faire des Livres des Eloges qu'ils reçoivent de leurs amis; de sorte que dans cette profusion de loüanges que l'on fait avec si peu de discernement, il y a sujet de s'étonner, qu'il y ait des personnes qui en soient si avides, & qui ramassent avec tant de soin celles qu'on leur donne.

Il est impossible que cette confusion dans le langage ne produise la mesme confusion dans l'esprit, & que ceux qui s'accoûtument à loüer tout, ne s'accoûtument aussi à approuver tout: Mais quand la fausseté ne seroit que dans les paroles, & non dans l'esprit, cela suffit pour en éloigner ceux qui aiment sincerement la verité. Il n'est pas necessaire de reprendre tout ce qu'on voit de mal; mais il est necessaire de ne loüer que ce qui est veritablement loüable; autrement l'on jette ceux qu'on loüe de cette sorte, dans l'illusion, l'on contribuë à tromper ceux qui jugent de ces personnes par ces loüanges; & l'on fait tort à ceux qui en meritent de veritables, en les rendant communes à ceux qui n'en meritent pas: enfin l'on détruit toute la foy du langage, & l'on brouille toutes les idées des mots, en faisant

qu'il

qu'ils ne soient plus signes de nos jugemens & de nos pensées ; mais seulement d'une civilité exterieure qu'on veut rendre à ceux que l'on loüe, comme pourroit estre une reverence ; car c'est tout ce que l'on doit conclure des loüanges & des complimens ordinaires.

IX.

Entre les diverses manieres par lesquelles l'amour propre jette les hommes dans l'erreur, ou plûtost les y affermit & les empesche d'en sortir, il n'en faut pas oublier une qui est sans doute des principales & des plus communes ; c'est l'engagement à soûtenir quelque opinion, à laquelle on s'est attaché par d'autres considerations que par celles de la verité ; car cette veuë de deffendre son sentiment fait que l'on ne regarde plus dans les raisons dont on se sert si elles sont vrayes ou fausses ; mais si elles peuvent servir à persuader ce que l'on soûtient ; l'on employe toutes sortes d'argumens bons & mauvais, afin qu'il y en ait pour tout le monde ; & l'on passe quelquefois jusques à dire des choses, qu'on sçait bien estre absolument fausses, pourvû qu'elles servent à la fin qu'on se propose. En voicy quelques exemples:

Une personne intelligente ne soupçonnera jamais Montagne d'avoir crû toutes les réveries de l'Astrologie judiciaire ; cependant quand il en a besoin pour rabaisser sottement les hommes, il les employe comme de bonnes raisons ; *à considerer*, dit-t'il, *la domination & puissance que ces corps-là ont non seulement sur nos vies & conditions de nôtre fortune, mais sur nos inclinations mesmes qu'ils regissent, poussent, & agitent à la mercy de leurs influences ; pourquoy les priverons-nous d'ame, de vie, & de discours.*

Veut-

Veut-il détruire l'avantage que les hommes ont sur les bestes par le commerce de la parole ; Il nous rapporte des contes ridicules, & dont il connoist l'extravagance mieux que personne, & en tire des conclusions plus ridicules : *Il y en a*, dit-il, *qui se sont vantez d'entendre le langage des bestes, comme Appollonius, Thyaneus, Melampus, Tiresias, Tales, & autres ; & puis qu'il est ainsi, comme disent les Cosmographes qu'il y a des Nations qui reçoivent un Chien pour Roy, il faut bien qu'ils donnent certaine interpretation à sa voix & à ses mouvemens.*

L'on concluera par cette raison, que quand Caligula fit son cheval Consul, il falloit bien que l'on entendist les ordres qu'il donnoit dans l'exercice de cette charge; mais on auroit tort d'accuser Montagne de cette mauvaise consequence; son dessein n'étoit pas de parler raisonnablement, mais de faire un amas confus de tout ce qu'on peut dire contre les hommes ; ce qui est neanmoins un vice tres-contraire à la justesse de l'esprit & à la sincerité d'un homme de bien.

Qui pourroit de mesme souffrir cet autre raisonnement du mesme Auteur sur le sujet des augures que les Payens tiroient du vol des oiseaux, & dont les plus sages d'entr'eux se sont moquez : *De toutes les predictions du temps passé*, dit-il, *les plus anciennes & les plus certaines estoient celles qui se tiroient du vol des oiseaux : nous n'avons rien de pareil ny de si admirable ; cette regle, cet ordre du branler de leur aîle, par lequel on tire des consequences des choses à venir, il faut bien qu'il soit conduit par quelque excellent moyen à une si noble operation ; car c'est prester à la lettre, que d'attribuer ce grand effet à quelqu'ordonnance naturelle, sans intelligence, le*

con-

consentement , & le discours de qui le produit, & c'est une opinion évidemment fausse.

N'est-ce pas une chose assez plaisante, que de voir un homme qui ne tient rien d'évidemment vray ny d'évidemment faux dans un Traitté fait exprés pour établir le Pirronisme, & pour détruire l'évidence & la certitude, nous debiter serieusement ces réveries, comme des veritez certaines, & traitter l'opition contraire d'évidemment fausse. Mais il se mocque de nous quand il parle de la sorte, & il est in-excusable de se joüer ainsi des ses Lecteurs, en leur disant des choses qu'il ne croit pas, & que l'on ne peut croire sens folie.

Il estoit sans doute aussi-bon Philosophe que Virgile, qui n'attribuë pas mesme à une intelligence qui soit dans les oiseaux les changemens reglez qu'on voit dans leurs mouvemens selon la diversité de l'air, dont on peut tirer quelque conjecture pour la pluye& le beau temps,comme l'on peut voir dans ces vers admirables des Georgiques

Non equidem credo, quia sit divinitus illis
Ingenium aut rerum fato prudentia major;
Verùm ubi tempestas & cæli nobilis humor
Mutavere vias, & Iupiter humidus austris
Densat erant quæ rara modo,& quæ densa relaxat;
Vertuntur species animorum, ut corpora motus
Nunc hos nunc alios : dum nubila ventus agebat,
Concipiant, hinc ille avium concentus in agris,
Et lætæ pecudes, & ovantes gutture corvi.

Mais ces égaremens estant volontaires, il ne faut qu'avoir un peu de bonne foy pour les éviter; les plus communs & les plus dangereux sont ceux que l'on ne reconnoist pas, parce que l'engagement où l'on est entré de deffendre

fendre un sentiment trouble la veuë de l'esprit & luy fait prendre pour vray tout ce qui sert à sa fin; & l'unique remede qu'on y peut apporter, est de n'avoir pour fin que la verité, & d'examiner avec tant de soin les raisonnemens, que l'engagement mesme ne nous puisse pas tromper.

Des faux raisonnemens qui naissent des objets mesmes.

On a déja remarqué qu'il ne falloit pas separer les causes interieures de nos erreurs de celles qui se tirent des objets, que l'on peut appeller exterieures, parce que la fausse apparence de ces objets ne seroit pas capable de nous jetter dans l'erreur, si la volonté ne poussoit l'esprit à former un jugement precipité, lors qu'il n'est pas encore suffisamment éclairé.

Mais parce qu'elle ne peut aussi exercer cet empire sur l'entendement dans les choses entierement évidentes, il est visible que l'obscurité des objets y contribuë beaucoup, & mesme il y a souvent des rencontres, où la passion qui porte à mal raisonner est assez imperceptible; & c'est pourquoy il est utile de considerer séparement ces illusions qui naissent principalement des choses mesmes.

I.

C'est une opinion fausse & impie, que la verité soit tellement semblable au mensonge, & la vertu au vice, qu'il soit impossible de les discerner; mais il est vray que dans la plus part des choses il y a un mélange d'erreur & de verité, de vice & de vertu, de perfection & d'imperfection; & que ce mélange est une des plus ordinaires sources des faux jugemens des hommes.

Car c'est par ce mélange trompeur que les bonnes qualitez des personnes qu'on estime, font ap-

prouver leurs defauts, & que les defauts de ceux qu'on n'estime pas, font condamner ce qu'ils ont de bon, parce que l'on ne considere pas que les personnes les plus imparfaites ne le sont pas en tout, & que Dieu laisse aux plus vertueuses des imperfections, qui estant des restes de l'infirmité humaine, ne doivent pas estre l'objet de nostre imitation, ny de nostre estime.

La raison est, que les hommes ne considerent guéres les choses en détail : ils ne jugent que selon leur plus forte impression, & ne sentent que ce qui les frappe davantage : ainsi lors qu'ils apperçoivent dans un discours beaucoup de veritez, ils ne remarquent pas les erreurs qui y sont mêlées : & au contraire, s'il y a des veritez mêlées parmy beaucoup d'erreurs, ils ne font attention qu'aux erreurs, le fort emportant le foible, & l'impression la plus vive étouffant celle qui est plus obscure.

Cependant il y a une injustice manifeste à juger de cette sorte : il ne peut y avoir de juste raison de rejetter la raison ; & la verité n'en est pas moins verité pour estre mêlée avec le mensonge ; elle n'appartient jamais aux hommes, quoy-que ce soit les hommes qui la proposent ; ainsi, encore que les hommes par leurs mensonges meritent qu'on les condamne, les veritez qu'ils avancent ne meritent pas d'estre condamnées.

C'est pourquoy la justice & la raison demandent que dans toutes les choses qui sont ainsi mêlées de bien & de mal, on en fasse le discernement, & c'est particulierement dans cette separation judicieuse que paroist l'exactitude de l'esprit ; c'est par là que les Peres de l'Eglise ont tiré des Livres des Payens des choses excellentes pour les moeurs ; & que saint Augustin n'a pas fait de difficulté d'emprunter

prunter d'un Heretique Donatiste sept Regles pour l'intelligence de l'Ecriture.

C'est à quoy la raison nous oblige, lorsque l'on peut faire cette distinction; mais parce que l'on n'a pas toûjours le temps d'examiner en détail ce qu'il y a de bien & de mal dans chaque chose, il est juste en ces rencontres, de leur donner le nom qu'elles meritent, selon leur plus considerable partie; ainsi l'on doit dire qu'un homme est bon Philosophe, lorsqu'il raisonne ordinairement bien, & qu'un Livre est bon, lorsqu'il y a notablement plus de bien que de mal.

Et c'est encore en quoy les hommes se trompent beaucoup, que dans ces jugemens generaux; car ils n'estiment & ne blâment souvent les choses, que selon ce qu'elles ont de moins considerable, leur peu de lumiere faisant qu'ils ne penetrent pas ce qui est le principal, lorsque ce n'est pas le plus sensible.

Ainsi quoy-que ceux qui sont intelligens dans la peinture, estiment infiniment plus de dessein que le coloris ou la delicatesse du pinceau, neanmoins les ignorans sont plus touchez d'un Tableau, dont les couleurs sont vives & éclatantes, que d'un autre plus sombre, qui seroit admirable pour le dessein.

Il faut pourtant avoüer, que les faux jugemens ne sont pas si ordinaires dans les arts, parce que ceux qui n'y sçavent rien s'en rapportent plus aisément aux sentimens de ceux qui y sont habiles; mais ils sont bien frequens dans les choses qui sont de la jurisdiction du peuple, & dont le monde prend la liberté de juger, comme l'éloquence.

On appelle, par exemple, un Predicateur éloquent, lorsque ses periodes sont bien justes,

& qu'il ne dit point de mauvais mots; & sur ce fondement Monsieur de Vaugelas dit en un endroit, qu'un mauvais mot fait plus de tort à un Predicateur, ou à un Advocat, qu'un mauvais raisonnement. On doit croire que c'est une verité de fait, qu'il rapporte; & non un sentiment qu'il autorise; & il est vray qu'il se trouve des personnes qui jugent de cette sorte; mais il est vray aussi qu'il n'y a rien de moins raisonnable que ces jugemens: car la pureté du langage, le nombre des figures, sont tout au plus dans l'éloquence ce que le coloris est dans la peinture, c'est-à-dire, que ce n'en est que la partie la plus basse & la plus materielle; mais la principale consiste à concevoir fortement les choses, & à les exprimer en sorte qu'on en porte dans l'esprit des auditeurs une image vive & lumineuse, qui ne presente pas seulement ces choses toutes nuës, mais aussi les mouvemens avec lesquels on les conçoit: & c'est ce qui se peut rencontrer en des personnes peu exactes dans la langue, & peu justes dans le nombre, & qui se recontre mesme rarement dans ceux qui s'appliquent trop aux mots, & aux embellissemens, parce que cette veuë les détourne des choses, & affoiblit la vigueur de leurs pensées, comme les Peintres remarquent que ceux qui excellent dans le coloris, n'excellent pas ordinairement dans le dessein, l'esprit n'étant pas capable de cette double application, & l'une nuisant à l'autre.

On peut dire generalement, que l'on n'estime dans le monde la pluspart des choses que par l'exterieur, parce qu'il ne se trouve presque personne qui en penetre l'interieur & le fond, tout se juge sur l'étiquette, & malheur à ceux qui ne l'ont pas favorable; Il est habile, intelligent, solide,

solide, tant que vous voudrez; mais il ne parle pas facilement, & ne se déméle pas bien d'un compliment; qu'il se resolve à estre peu estimé toute sa vie du commun du monde, & à voir qu'on luy perfere une infinité de petits esprits: ce n'est pas un grand mal, que de n'avoir pas la reputation qu'on merite; mais c'en est un considerable, de suivre ces faux jugemens, & de ne regarder les choses que par l'écorce, & c'est ce qu'on doit tâcher d'éviter.

II.

Entre les causes qui nous engagent dans l'erreur par un faux éclat qui nous empesche de la reconnoistre, on peut mettre avec raison une certaine éloquence pompeuse & magnifique, que Ciceron appelle *abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis*. Car il est étrange, combien un faux raisonnement se coule doucement dans la suite d'une periode qui remplit bien l'oreille, ou d'une figure qui nous surprend, & qui nous amuse à la regarder.

Non seulement ces ornemens nous dérobent la veuë des faussetez qui se mélent dans le discours, mais ils y engagent insensiblement: parce que souvent elles sont necessaires pour la justesse de la periode ou de la figure: ainsi quand on voit un Orateur commencer une longue gradation, ou une antithese à plusieurs membres, on à sujet d'estre sur ses gardes, parce qu'il arrive rarement qu'il s'en tire, sans donner quelque contorsion à la verité, pour l'ajuster à la figure: il en dispose ordinairement, comme l'on feroit des pierres d'un bastiment ou du métail d'une Statuë, il la taille, il l'étend, il l'accourcit, il la déguise selon qu'il luy est necessaire pour la placer dans ce vain ouvrage de paroles qu'il veut former.

Combien le desir de faire une pointe a-t'il fait produire de fausses pensées ? Combien la rime a-t'elle engagé de gens à mentir ; Combien l'affectation de ne se servir que de mots de Ciceron, & de ce qu'on appelle la pure latinité a-t'elle fait écrire de sottises à certains Auteurs Italiens ? Qui ne riroit d'entendre dire à Bembe, qu'un Pape avoit esté éleu par la faveur des Dieux immortels, *Deorum immortalium beneficiis*. Il y a mesme des Poëtes qui s'imaginent qu'il est de l'essence de la Poësie d'introduire des divinitez Payennes, & un Poëte Allemand aussi bon versificateur qu'écrivain peu judicieux, ayant esté repris avec raison par François Pic de la Mirande, d'avoir fait entrer dans un Poëme, où il décrit des guerres de Chrestiens contre Chrestiens, toutes les divinitez du Paganisme, & d'avoir mêlé Apollon, Mercure, avec le Pape, les Electeurs, & l'Empereur, soûtient nettement que sans cela il n'auroit pas esté Poëte, en se servant pour le prouver, de cette étrange raison, que les vers d'Hesiode, d'Homere, & de Virgile sont remplis des noms & des Fables de ces Dieux, d'où il conclut qu'il luy est permis de faire le mesme.

Ces mauvais raisonnemens sont souvent imperceptibles à ceux qui les font, & les trompent les premiers : ils s'étourdissent par le son de leurs paroles ; l'éclat de leurs figures les éblouit, & la magnificence de certains mots les attire, sans qu'ils s'en appercoivent, à des pensées si peu solides, qu'ils les rejetteroient sans doute, s'ils y faisoient quelque reflexion.

Il est croyable, par exemple, que c'est le mot de Vestale qui a flatté un Auteur de ce temps, & qui l'a porté à dire à une Demoiselle, pour l'em-

pê-

pécher d'avoir honte de sçavoir le Latin, qu'elle ne devoit pas rougir de parler une langue que parloient les Vestales; car s'il avoit consideré cette pensée, il auroit veu, qu'on auroit pû dire avec autant de raison à cette Demoiselle, qu'elle devoit rougir de parler une langue que parloient autrefois les Courtisannes de Rome, qui estoient en bien plus grand nombre que les Vestales, ou qu'elle devoit rougir de parler une autre langue que celle de son païs, puisque les anciennes Vestales ne parloient que leur langue naturelle. Tous ces raisonnemens qui ne valent rien, sont aussi bons que celuy de cét Auteur, & la verité est, que les Vestales ne peuvent de rien servir pour justifier, ny pour condamner les filles qui apprennent le Latin.

Les faux raisonnemens de cette sorte que l'on rencontre si souvent dans les écrits de ceux qui affectent le plus d'estre éloquens, font voir combien la pluspart des personnes qui parlent, ou qui écrivent, auroient besoin d'estre bien persuadez de cette excellente regle, qu'il n'y a rien de beau, que ce qui est vray : ce qui retrancheroit des discours une infinité de vains ornemens, & de pensées fausses. Il est vray que cette exactitude rend le stile plus sec & moins pompeux; mais elle le rend aussi plus vif, plus serieux, plus clair, & plus digne d'un honneste homme : l'impression en est bien plus forte, & bien plus durable; au lieu que celle qui naist simplement de ces periodes si ajustées, est tellement superficielle, qu'elle s'évanoüit presque aussi-tost qu'on les a entenduës.

III.

C'est un defaut tres-ordinaire parmy les hommes, de juger temerairement des actions & des in-

intentions des autres, & l'on n'y tombe gueres que par un mauvais raisonnement, par lequel en ne connoissant pas assez distinctement toutes les causes qui peuvent produire quelque effet, on attribuë cet effet précisément à une cause, lors qu'il peut avoir esté produit par plusieurs autres; ou bien l'on suppose, qu'une cause, qui par accident a eu un certain effet en une rencontre, & estant jointe à plusieurs circonstances, le doit avoir en toutes rencontres.

Un homme de lettres se trouve de mesme sentiment qu'un heretique sur une matiere de critique independante des controverses de la religion: Un adversaire malicieux en conclura, qu'il a de l'inclination pour les Heretiques; mais il le concluëra temerairement & malicieusement, parce que c'est peut-estre la raison & la verité qui l'engagent dans ce sentiment.

Une écrivain parlera avec quelque force contre une opinion qu'il croit dangeureuse: On l'accusera sur cela de haine & d'animosité contre les auteurs qui l'ont avancée; mais ce sera injustement & temerairement, cette force pouvant naistre de zele pour la verité, aussi-bien que de haine contre les personnes.

Un homme est amy d'un méchant; donc conclut-on, il est lié d'interest avec luy, & il est participant de ses crimes: Cela ne s'ensuit pas, peut-estre les a-t'il ignorez, & peut-estre n'y a-t'il point pris de part.

On manque de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit: C'est, dit-on, un orgueilleux & un insolent: mais ce n'est peut-estre qu'une inadvertence, ou un simple oubly.

Toutes ces choses exterieures ne sont que des signes équivoques, c'est-à-dire, qui peuvent signi-

signifier plusieurs choses, & c'est juger temerairement, que de déterminer ce signe à une chose particuliere, sans en avoir de raison particuliere. Le silence est quelquefois signe de modestie & de jugement, & quelquefois de bestise : La lenteur marque quelquefois la prudence ; & quelquefois la pezanteur de l'esprit : Le changement est quelquefois signe d'inconstance, & quelquefois de sincerité. Ainsi c'est mal raisonner que de conclure qu'un homme est inconstant, de cela seul, qu'il a changé de sentiment ; car il peut avoir eu raison d'en changer.

IV.

Les fausses inductions par lesquelles on tire des propositions generales de quelques experiences particulieres, sont une des plus communes sources des faux raisonnemens des hommes : Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former une maxime & un lieu commun, & pour s'en servir ensuite de principe pour décider toutes choses.

Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles Medecins, & souvent les remedes ne réüssissent pas ; des esprits excessifs en concluënt, que la medecine est absolument inutile, & que c'est un mestier de charlatans.

Il y a des femmes legeres & déreglées : cela suffit à des jaloux pour concevoir des soupçons injustes contres les plus honnestes ; & à des écrivains licentieux, pour les condamner toutes generalement.

Il y a souvent des personnes qui cachent de grands vices sous une apparence de pieté : des libertins en concluënt que toute la devotion n'est qu'hypocrisie.

Il y a des choses obscures & cachées, & l'on se trompe quelquefois grossierement ; Toutes choses sont obscures & incertaines, disent les anciens & les nouveaux Pyrrhoniens, nous ne pouvons connoistre la verité d'aucune chose avec certitude.

Il y a de l'inégalité dans quelques actions des hommes : cela suffit pour en faire un lieu commun dont personne ne soit excepté : *La raison, disent-ils, est si manque & si aveugle, qu'il n'y a nulle si claire facilité qui luy soit assez claire, l'aisé, & le malaisé luy sont tout un ; tous sujets également, & la nature en general desavoüe sa jurisdiction. Nous ne pensons ce que nous voulons, qu'à l'instant que nous le voulons ; nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment.*

La plusspart du monde ne sçauroit representer les defauts ou les bonnes qualitez des autres, que par des propositions generales & excessives : De quelques actions particulieres on en conclut l'habitude ; de trois ou quatre fautes on en fait une coustume : ce qui arrive une fois le mois, ou une fois l'an, arrive tous les jours, à toutes heures, à tout moment dans les discours des hommes : tant ils ont peu de soin de garder dans leurs paroles les bornes de la verité & de la justice.

V.

C'est une foiblesse & une injustice que l'on condamne souvent, & que l'on évite peu, de juger des conseils par les evenemens, & de rendre coupables ceux qui ont pris une resolution prudente selon les circonstances qu'ils pouvoient voir, de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées, ou par un simple hazard, ou par la malice de ceux qui l'ont traversée,

ou

ou par quelques autres rencontres qu'il ne leur estoit pas possible de prévoir. Non seulement les hommes aiment autant estre heureux que sages, mais ils ne font pas de difference entre heureux & sages, ny entre malheureux & coupables: Cette distinction leur paroist trop subtile. On est ingenieux pour trouver les fautes que l'on s'imagine avoir attiré les mauvais succés; Et comme les Astrologues lors qu'ils sçavent un certain accident, ne manquent jamais de trouver l'aspect des astres qui l'a produit, on ne manque aussi jamais de trouver aprés les disgraces & les malheurs, que ceux qui y sont tombez les ont meritez par quelque imprudence: il n'a pas reüssi, il a donc tort. C'est ainsi que l'on raisonne dans le monde, & qu'on y a toûjours raisonné, parce qu'il y a toûjours eu peu d'équité dans les jugemens des hommes, & que ne connoissant pas les vrayes causes des choses, ils en substituent selon les evenemens en loüant ceux qui reüssistent, & en blâmant ceux qui ne reüssissent pas.

VI.

Mais il n'y a point de faux raisonnemens plus frequens parmy les hommes, que ceux où l'on tombe, ou en jugeant temerairement de la verité des choses par une authorité qui n'est pas suffisante pour nous en asseurer, ou en décidant le fond par la maniere. Nous appellerons l'une le sophisme de l'authorité; & l'autre, le sophisme de la maniere.

Pour comprendre combien ils sont ordinaires, il ne faut que considerer, que la plupart des hommes ne se déterminent point à croire un sentiment plûtost qu'un autre par des raisons solides & essentielles qui en feroient con-

noiſtre la verité ;mais par certaines marques exterieures & étrangeres, qui ſont plus convenables, ou qu'ils jugent plus convenables à la verité qu'à la fauſſeté.

La raiſon en eſt, que la verité interieure des choſes eſt ſouvent aſſez cachée; que les eſprits des hommes ſont ordinairement foibles & obſcurs, pleins de nuages & de faux jours: au lieu que ces marques exterieures ſont claires & ſenſibles. De ſorte que comme les hommes ſe portent aiſément à ce qui leur eſt plus facile, ils ſe rangent preſque toûjours du côté où ils voyent ces marques exterieures qu'ils diſcernent facilement.

Elles ſe peuvent reduire à deux principales: l'autorité de celuy qui propoſe la choſe, & la maniere dont elle eſt propoſée; & ces deux voyes de perſuader ſont ſi puiſſantes qu'elles emportent preſque tous les eſprits.

Auſſi Dieu qui vouloit que la connoiſſance certaine des myſteres de la Foy ſe pût acquerir par les plus ſimples d'entre les fideles, a eu la bonté de s'accommoder à cette foibleſſe de l'eſprit des hommes, en ne la faiſant pas dépendre d'un examen particulier de tous les points qui nous ſont propoſez à croire; mais en nous donnant pour regle certaine de la verité l'autorité de l'Egliſe univerſelle qui nous les propoſe, qui eſtant claire & evidente, retire les eſprits de tous les embarras où les engageroient neceſſairement les diſcuſſions particulieres de ces myſteres.

Ainſi dans les choſes de la Foy, l'autorité de l'Egliſe univerſelle eſt entierement deciſive; & tant s'en faut qu'elle puiſſe être un ſujet d'erreur, qu'on ne tombe dans l'erreur qu'en s'écartant de ſon autorité, & en refuſant de s'y ſoûmettre.

On tire auſſi dans les matieres de Religion des ar-

argumens convaincans, de la maniere dont elles sont proposées. Quand on a veu, par exemple, en divers siecles de l'Eglise, & principalement dans le dernier, des personnes qui tâchoient de planter leurs opinions par le fer & par le sang : quand on les a vûs armez contre l'Eglise par le Schisme ; contre les puissances temporelles par la revolte : quand on a veu des gens sans mission ordinaire, sans miracles, sans aucunes marques exterieures de pieté, & plûtost avec des marques sensibles de déreglement, entreprendre de changer la foy & la discipline de l'Eglise ; Une maniere si criminelle estoit plus que suffisante pour les faire rejetter par toutes les personnes raisonnables, & pour empêcher les plus grossieres de les écouter.

Mais dans les choses dont la connoissance n'est pas absolument necessaire, & que Dieu a laissées davantage au discernement de la raison de chacun en particulier, l'autorité & la maniere ne sont pas si considerables, & elles servent souvent à engager plusieurs personnes en des jugemens contraires à la verité.

On n'entreprend pas icy de donner des regles & des bornes précises de la deference qu'on doit à l'autorité dans les choses humaines ; mais de marquer seulement quelques fautes grossieres que l'on commet en cette matiere.

Souvent on ne regarde que le nombre des témoins, sans considerer si ce nombre fait qu'il soit plus probable qu'on ait rencontré la verité : ce qui n'est pas raisonnable. Car, comme un auteur de ce temps à judicieusement remarqué dans les choses difficiles, & qu'il faut que chacun trouve par soy-mesme, il est plus vraysemblable qu'un seul trouve la verité, que non

pas

pas qu'elle soit découverte par plusieurs. Ainsi ce n'est pas une bonne consequence: cette opinion est suivie du plus grand nombre des Philosophes, donc elle est la plus vraye.

Souvent on se persuade par certaines qualitez qui n'ont aucune liaison avec la verité des choses dont il s'agit. Ainsi il ya quantité de gens qui croyent sans autre examen ceux qui sont les plus agez, & qui ont plus d'experience dans les choses mesmes qui ne dépendent ny de l'age, ny de l'experience, mais de la lumiere de l'esprit.

La pieté, la sagesse, la moderation sont sans doute les qualitez les plus estimables qui soient au monde, & elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les possedent, dans des choses qui dépendent de la pieté, de la sincerité, & mesme d'une lumiere de Dieu, qu'il est plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement. Mais il y a une infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumiere humaine, d'une experience humaine, d'une penetration humaine; & dans ces choses ceux qui ont l'avantage de l'esprit & de l'etude meritent plus de creance que les autres. Cependant, il arrive souvent le contraire, & plusieurs estiment qu'il est plus seur de suivre dans ces choses mesmes le sentiment des plus gens de bien.

Cela vient en partie de ce que ces avantages d'esprit ne sont pas si sensibles que le reglement exterieur qui paroist dans les personnes de pieté, & en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire des distinctions: Le discernement les embarasse, ils veulent tout ou rien. S'ils ont creance à une personne pour quelque chose, ils le croyent en tous; s'il n'en ont pas pour un autre, ils ne le croyent

croyent en rien : ils aiment les voyes courtes, décisives, & abregées. Mais cette humeur quoy qu'ordinaire, ne laisse pas d'estre contraire à la raison, qui nous fait voir que les mesmes personnes ne sont pas croyables en tout, parce qu'elles ne sont pas éminentes en tout, & que c'est mal raisonner que de conclure: C'est un homme grave: donc il est intelligent & habile en toutes choses.

VII.

Il est vray, que s'il y a des erreurs pardonnables, ce sont celles où l'on s'engage en déferant plus qu'il ne faut au sentiment de ceux qu'on estime gens de bien. Mais il y a une illusion beaucoup plus absurde en soy, & qui est neanmoins tres-ordinaire! qui est de croire qu'un homme dit vray, parce qu'il est de condition, qu'il est riche, ou élevé en dignité,

Ce n'est pas que personne fasse expressément ces sortes de raisonnemens; Il a cent mil livres de rente; donc il a raison: il est de grande naissance; donc on doit croire ce qu'il avance, comme veritable : c'est un homme qui n'a point de bien ; il a donc tort : neanmoins il se passe quelque chose de semblable dans l'esprit de la pluspart du monde, & qui emporte leur jugement sans qu'ils y pensent.

Qu'une mesme chose soit proposée par une personne de qualité ou par un homme de neant; on l'approuvera souvent dans la bouche de cette personne de qualité, lors qu'on ne daignera pas mesme l'écouter dans celle d'un homme de basse condition. L'Escriture nous a voulut instruire de cette humeur des hommes, en la representant parfaitement dans le Livre de l'Ecclesiastique : Si le riche parle, dit-elle, tout le monde se taist, & on éleve ses paroles jusques aux nües : si le pau-

vre

vre parle, on demande qui eſt celuy-là? *Dives locutus eſt, & omnes tacuerunt, & verbum illius uſque ad nubes perducent: pauper locutus eſt, & dicunt quis eſt hic?*

Il eſt certain que la complaiſance & la flatterie ont beaucoup de part dans l'approbation que l'on donne aux actions & aux paroles des perſonnes de condition, & qu'ils l'attirent ſouvent auſſi par une certaine grace exterieure, & par une maniere d'agir noble, libre & naturelle, qui leur eſt quelquefois ſi particuliere qu'elle eſt preſque inimitable à ceux qui ſont de baſſe naiſſance; mais il eſt certain auſſi qu'il y en a pluſieurs qui approuvent tout ce que font & diſent les Grands par un abaiſſement interieur de leur eſprit qui plie ſous le faix de la grandeur, & qui n'a pas la veuë aſſez ferme pour en ſoûtenir l'éclat, & que cette pompe exterieure qui les environne en impoſe toûjours un peu, & fait quelque impreſſion ſur les plus fortes.

La raiſon de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hommes, qui ayant une paſſion ardente pour l'honneur & les plaiſirs, conçoivent neceſſairement beaucoup d'amour pour les richeſſes, & les autres qualitez, par le moyen deſquelles on obtient ces honneurs & ces plaiſirs. Or l'amour que l'on a pour toutes ces choſes que le monde eſtime, fait que l'on juge heureux ceux qui les poſſedent: & en les jugeant heureux, on les place au deſſus de ſoy, & on les regarde comme des perſonnes éminentes & élevées. Cette accoûtumance de les regarder avec eſtime paſſe inſenſiblement de leur fortune à leur eſprit. Les homme ne font pas d'ordinaire les choſes à demy. On leur donne donc une ame auſſi éle-
véе

vée que leur rang, on se soûmet à leurs opinions : & c'est la raison de la creance qu'ils trouvent ordinairement dans les affaires qu'ils traitent.

Mais cette illusion est encore bien plus forte dans les Grand mesmes, qui n'ont pas eu soin de corriger l'impression que leur Fortune fait naturellement dans leur esprit, que dans ceux qui leur sont inferieurs. Il y en a peu qui ne fassent une raison de leur condition & de leurs richesses, & qui ne pretendent que leurs sentimens doivent prevaloir sur celuy de ceux qui sont au dessous d'eux. Ils ne peuvent souffrir que ces gens qu'ils regardent avec mépris, pretendent avoir autant de jugement & de raison qu'eux : & c'est ce qui les rend si impatiens à la moindre contradiction qu'on leur fait.

Tout cela vient encore de la mesme source, c'est à dire, des fausses idées qu'ils ont de leur grandeur, de leur noblesse, & de leurs richesses. Au lieu de les considerer comme des choses entierement étrangeres à leur estre, qui n'empeschent pas qu'ils ne soient parfaitement égaux à tout le reste des hommes selon l'ame & selon le corps, & qui n'empeschent pas qu'ils n'ayant le jugement aussi foible, & aussi capable de se tromper que celuy de tous les autres, ils incorporent en quelque maniere dans leur essence toutes ces qualitez de grand, de noble, de riche, de maistre, de Seigneur, de Prince, ils en grossissent leur idée : & ne se representent jamais à eux-mesmes sans tous leurs titres, tout leur attirail & tous leur train.

Ils s'accoûtument à se regarder dés leur enfance comme une espece separée des autres hom-

homme ; leur imagination ne les mesle jamais dans la foule du genre humain : ils sont toûjours Comtes ou Ducs à leurs yeux, & jamais simplement hommes. Ainsi ils se taillent une ame & un jugement selon la mesure de leur fortune, & ne se croyent pas moins au dessus des autres par leur esprit qu'ils le sont par leur condition & par leur fortune.

La sotise de l'esprit humain est telle, qu'il n'y a rien qui ne luy serve à agrandir l'idée qu'il a de luy-mesme : Une belle maison, un habit magnifique, une grande barbe, font qu'il s'en croit plus habile ; & si l'on y prend garde, il s'estime davantage à cheval ou en carrosse qu'à pied. Il est facile de persuader à tout le monde qu'il ny a rien de plus ridicule que ces jugemens ; mais il est tres-difficile de se garentir entierement de l'impression secrette que toutes ces choses exterieures font dans l'esprit. Tout ce qu'on peut faire est de s'accoûtumer autant que l'on peut, à ne donner aucune authorité à toutes les qualitez qui ne peuvent rien contribuer à trouver la verité; & de n'en donner à celles-mesmes qui y contribuent qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'age, la science, l'étude, l'experience, l'esprit, la vivacité, la retenuë, l'exactitude, le travail, servent pour trouver la verité des choses cachées : & ainsi ces qualitez meritent qu'on y ait égard : mais il faut pourtant les pezer avec soin ; & ensuite en faire comparaison avec les raisons contraires. Car de chacune de ces choses en particulier on ne conclut rien de certain, puis qu'il y a des opinions tres-fausses qui ont esté approuvées par des personnes de fort bon esprit, & qui avoient une grande partie de ces qualitez.

Il

VIII.

Il y a encore quelque chose de plus trompeur dans les surprises qui naissent de la maniere. Car on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison lors qu'il parle avec grace, avec facilité, avec gravité, avec moderation & avec douceur; & à croire au contraire qu'un homme a tort lors qu'il parle des-agreablement, ou qu'il fait paroistre de l'emportement, de l'aigreur, de la présomption dans ses actions & dans ses paroles.

Cependant si l'on ne juge du fond des choses que par ces manieres exterieures & sensibles, il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé. Car il y a des personnes qui debitent gravement & modestement des sotises, & d'autres au contraire, qui estant d'un naturel prompt, ou qui estant mesme possedez de quelque passion qui paroist dans leur visage & dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la verité de leur costé. Il y a des esprits fort mediocres & tres superficiels, qui pour avoir esté nourris à la Cour, où l'on étudie & l'on pratique mieux l'art de plaire que par tout ailleurs, ont des manieres fort agreables, sous lesquelles ils font passer beaucoup de faux jugemens; & il y en a d'autres au contraire, qui n'ayant aucun exterieur ne laissent pas d'avoir l'esprit grand & solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'il ne pensent, & d'autres qui pensent mieux qu'il ne parlent. Ainsi la raison veut que ceux qui en sont capables n'en jugent point par ces choses exterieures, & qu'ils ne laissent pas de se rendre à la verité, non seulement lors qu'elle est proposée avec ces manieres choquantes & des agreables; mais lors mesme qu'elle est meslée

avec quantité de fausſetez : Car une meſme perſonne peut dire vray en une choſe, & faux dans une autre ; avoir raiſon en ce point, & tort en celuy-là.

Il faut donc conſiderer chaque choſe ſeparément, c'eſt à dire, qu'il faut juger de la maniere par la maniere,& du fond par le fond; & non du fond par la maniere,ny de la maniere par le fond. Une perſonne a tort de parler avec colere, & elle a raiſon de dire vray : & au contraire une autre à raiſon de parler ſagement & civilement, & elle a tort d'avancer des fauſſetez.

Mais comme il eſt raiſonnable d'eſtre ſur ſes gardes, pour ne pas conclure qu'une choſe eſt vraye ou fauſſe, parce qu'elle eſt propoſée de telle ou telle façon ; il eſt juſte auſſi que ceux qui deſirent perſuader les autres de quelque verité qu'ils ont reconnuë, s'étudient à la reveſtir des manieres favorables qui ſont propres à la faire approuver, & à éviter les manieres odieuſes qui ne ſont capables que d'en éloigner les hommes.

Ils ſe doivent ſouvenir que quand il s'agit d'entrer dans l'eſprit du monde, c'eſt peu de choſe que d'avoir raiſon, & que c'eſt un grand mal de n'avoir que raiſon, & de n'avoir pas ce qui eſt neceſſaire pour faire goûter la raiſon.

S'ils honorent ſerieuſement la verité,ils ne doivent pas la des-honorer en la couvrant des marques de la fauſſeté & du menſonge ; & s'ils l'aiment ſincerement, ils ne doivent pas attirer ſur elle la haine & l'averſion des hommes, par la maniere choquante dont ils la propoſent. C'eſt le plus grand precepte de la Rhetorique, qui eſt d'autant plus utile, qu'il ſert à regler l'ame auſſi-bien que les paroles. Car encore que ce ſoient deux cho-

ſes

ſes differentes d'avoir tort en la maniere, & d'avoir tort dans le fond, neanmoins les fautes de la maniere ſont ſouvent plus grandes & plus conſiderables que celles du fond.

En effet, toutes ces manieres fieres, preſomptueuſes, aigres, opiniaſtres, emportées, viennent toûjours de quelque déreglement d'eſprit, qui eſt ſouvent plus conſiderable que le defaut d'intelligence & de lumiere que l'on reprend dans les autres; & meſme il eſt toûjours injuſte de vouloir perſuader les hommes de cette ſorte: car il eſt bien juſte que l'on ſe rende à la verité quand on la connoiſt; mais il eſt injuſte qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vray tout ce que l'on croit, & qu'ils deferent à noſtre ſeule authorité. Et c'eſt neanmoins ce que l'on fait en propoſant la verité en ces manieres choquantes. Car l'air du diſcours entre ordinairement dans l'eſprit avant les raiſons, l'eſprit eſtant plus prompt pour appercevoir cet air, qu'il ne l'eſt pour comprendre la ſolidité des preuves, qui ſouvent ne ſe comprennent point du tout. Or l'air du diſcours eſtant ainſi ſeparé des preuves ne marque que l'authorité que celuy qui parle s'attribue; de ſorte que s'il eſt aigre & imperieux il rebute neceſſairement l'eſprit des autres, parce qu'il paroit qu'on veut emporter par authorité & par une eſpece de tyrannie ce qu'on ne doit obtenir que par la perſuaſion & par la raiſon.

Cette injuſtice eſt encore plus grande s'il arrive qu'on employe ces manieres choquantes pour combattre des opinions communes & receuës; car la raiſon d'un particulier peut bien être preferée à celle de pluſieurs, lors qu'elle eſt plus vraye, mais un particulier ne doit jamais pretendre que ſon autorité doive prevaloir à celle de tous les autres.

Ainſi

Ainsi non seulement la modestie & la prudence, mais la justice mesme obligent de prendre un air rabaissé quand on combat des opinions communes, ou une authorité affermie, parce qu'autrement on ne peut éviter cette injustice, d'opposer l'authorité d'un particulier à une authorité ou publique, ou plus grande & plus établie. On ne peut témoigner trop de moderation quand il s'agit de troubler la possession d'une opinion reçuë, ou d'une creance acquise depuis long-temps : Ce qui est si vray, que saint Augustin l'étend mesme aux veritez de la Religion, ayant donné cette excellente regle à tous ceux qui sont obligez d'instruire les autres.

Voicy de quelle sorte, dit-il, *les Catholiques sages & religieux enseignent ce qu'ils doivent enseigner aux autres : Si ce sont des choses communes & authorisées, ils les proposent d'une maniere pleine d'asseurance, & qui ne témoigne aucun doute ; en l'accompagnant de toute la douceur qui leur est possible. Mais si ce sont des choses extraordinaires, quoy qu'ils en connoissent tres-clairement la verité, ils les proposent plûtost comme des doutes & comme des questions à examiner, que comme des dogmes & des décisions arretées, pour s'accommoder en cela à la foiblesse de ceux qui les écoûtent.* Que si une verité est si haute qu'elle surpasse les forces de ceux à qui on parle, ils aiment mieux la retenir pour quelque temps, pour leur donner lieu de croistre & de s'en rendre capables, que de la leur découvrir en cet état de foiblesse, où elle ne feroit que les accabler.

QUA-

QUATRIEME PARTIE DE LA LOGIQUE.

De la Methode.



IL nous reste à expliquer la derniere partie de la Logique, qui regarde la Methode, laquelle est sans doute l'une des plus utiles & des plus importantes. Nous avons crû y devoir joindre ce qui regarde la demonstration, parce qu'elle ne consiste pas d'ordinaire en un seul argument, mais dans une suite de plusieurs raisonnemens, par lesquels on prouve invinciblement quelque verité; & que mesme il sert de peu pour bien démontrer, de sçavoir les regles des syllogismes, qui est à quoy on manque tres-peu souvent; mais que le tout est de bien arranger ses pensées, en se servant de celles qui sont claires & évidentes, pour penetrer dans ce qui paroissoit plus caché.

Et comme la demonstration a pour fin la science, il est necessaire d'en dire quelque chose auparavant.

CHAPITRE PREMIER.

De la science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connoist par l'esprit sont plus certaines que ce que l'on connoist par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de sçavoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance necessaire.

SI lors que l'on considere quelque maxime, on en connoist la verité en elle-mesme, & par l'évidence qu'on y apperçoit qui nous persuade sans autre raison, cette sorte de connoissance s'appelle intelligence, & c'est ainsi que l'on connoist les premiers principes.

Mais si elle ne nous persuade pas par elle-mesme, on a besoin de quelqu'autre motif pour s'y rendre, & ce motif est, ou l'authorité ou la raison: Si c'est l'authorité qui fait que l'esprit embrasse ce qui luy est proposé, c'est ce qu'on appelle foy. Si c'est la raison, alors, ou cette raison ne produit pas une entiere conviction mais laisse encore quelque doute, & cet acquiescement de l'esprit accompagné de doute est ce qu'on nomme opinion,

Que si cette raison nous convainc entierement, alors, ou elle n'est claire qu'en apparence & faute d'attention, & la persuasion qu'elle produit est une erreur, si elle est fausse en effet; ou du moins un jugement temeraire, si estant vraye en soy, on n'a pas neanmoins eu assez de raison de la croire veritable.

Mais si cette raison n'est pas seulement apparente, mais solide & veritable, ce qui se reconnoist

noist par une attention plus longue & plus exacte, par une persuasion plus ferme, & par la qualité de la clarté, qui est plus vive & plus penetrante, alors la conviction que cette raison produit s'appelle science, sur laquelle on forme diverses questions.

La premiere est, s'il y en a, c'est à dire, si nous avons des connoissances fondées sur des raisons claires & certaines, ou en general, si nous avons des connoissances claires & certaines; car cette question regarde autant l'intelligence que la science.

Il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de le nier, & qui ont mesme étably sur ce fondement toute leur Philosophie, & entre ces Philosophes, les uns se sont contentez de nier la certitude, en admettant la vray-semblance, & ce sont les nouveaux Academiciens: les autres qui sont les Pyrrhoniens, ont mesme nié cette vray-semblance, & ont pretendu que toutes choses estoient également obscures & incertaines.

Mais la verité est, que toutes ces opinions qui ont fait tant de bruit dans le monde n'ont jamais subsisté que dans des discours, des disputes, ou des écrits, & que personne n'en a jamais esté serieusement persuadé: c'estoient des jeux & des amusemens de personnes oisives & ingenieuses; mais ce ne furent jamais des sentimens dont ils fussent interieurement penetrez; & par lesquels ils voulussent se conduire; c'est pourquoy le meilleur moyen de convaincre ces Philosophes, estoit de les rappeler à leur conscience, & à la bonne foy, & de leur demander aprés tous ces discours, par lesquels ils s'efforçoient de montrer, qu'on ne peut distinguer

le sommeil de la veille, ny la folie du bon sens, s'ils n'estoient pas persuadez malgré toutes leurs raisons, qu'ils ne dormoient pas, & qu'ils avoient l'esprit sain; & s'ils eussent eu quelque sincerité, ils auroient démenty toutes leurs vaines subtilitez, en avoüant franchement quils ne pouvoient pas me point croire toutes ces choses quand ils l'eussent voulu.

Que s'il se trouvoit quelqu'un, qui pût entrer en doute, s'il ne dort point, ou s'il n'est point fou, ou qui pût mesme croire que l'existance de toutes les choses exterieures est incertaine; & qu'il est douteux s'il y a un Soleil, une Lune, & une matiere; au moins personne ne sçauroit douter, comme dit saint Augustin, s'il est, s'il pense, s'il vit: car soit qu'il dorme, ou qu'il veille, soit qu'il ait l'esprit sain, ou malade, soit qu'il se trompe, ou qu'il ne se trompe pas; il est certain au moins puis qu'il pense, qu'il est & qu'il vit, estant impossible de separer l'estre & la vie de la pensée; & de croire que ce qui pense, n'est pas, & ne vit pas; & de cette connoissance claire, certaine, & indubitable, il en peut former une regle, pour approuver comme vrayes toutes les pensées qu'il trouvera claires, comme celle-là luy paroist.

Il est impossible de mesme de douter de ses perceptions, en les separant de leur objet: qu'il y ait ou n'y ait pas un Soleil, & une terre, il m'est certain, que je m'imagine en voir un; il m'est certain, que je doute, lors que je doute; que je croy voir, lors que je croy voir; que je croy entendre, lors que je croy entendre; & ainsi des autres; de sorte qu'en se renfermant dans son esprit seul, & en y considerant ce qu'il s'y passe, on y trouvera une infinité de connoissances claires, & dont il est impossible de douter.

Cette

Cette consideration peut servir à decider une autre question que l'on fait sur ce sujet, qui est, si les choses que l'on ne connoist que par l'esprit, sont plus ou moins certaines, que celles que l'on connoist par les sens; car il est clair, par ce que nous venons de dire, que nous somnes plus asseurez de nos perceptions & de nos idées, que nous ne voyons que par une reflexion d'esprit, que nous ne le sommes de tous les objets de nos sens. L'on peut dire mesme, qu'encore que les sens ne nous trompent pas toûjours dans le rapport qu'ils nous font, neanmoins la certitude que nous avons qu'ils ne nous trompent pas, ne vient pas des sens, mais d'une reflexion de l'esprit, par laquelle nous discernons, quand nous devons croire, & quand nous ne devons pas croire les sens.

Et c'est pourquoy il faut avoüer que S. Augustin a eu raison de soûtenir aprés Platon, que le jugement de la verité & la regle pour la discerner, n'appartient point aux sens, mais à l'esprit: *Non est judicium veritatis in sensibus*; & même que cette certitude que l'on peut tirer des sens, ne s'étend pas bien-loin, & qu'il y a plusieurs choses que l'on croit sçavoir par les sens, & dont on ne peut pas dire que l'on ait une asseurance entiere.

Par exemple, on peut bien sçavoir par les sens, qu'un tel corps est plus grand qu'un autre corps; mais on ne sçauroit sçavoir avec certitude quelle est la grandeur veritable & naturelle de chaque corps; & pour comprendre cela, il n'y a qu'à considerer, que si tout le monde n'avoit jamais regardé les objets exterieurs qu'avec des lunettes qui les grossissent, il est certain qu'on ne se feroit figuré les corps & toutes les mesures des corps, que selon la grandeur dans laquelle ils nous au-

roient esté representez par ces lunettes ; Or nos yeux mesmes sont des lunettes, & nous ne sçavous point précisement s'ils ne diminuent point ou n'augmentent point les objets que nous voyons, & si les lunettes artificielles que nous croyons les diminuer ou les augmenter, ne les établissent point au contraire dans leur grandeur veritable ; & partant on ne connoist point certainement la grandeur absoluë & naturelle de chaque corps.

On ne sçait point aussi, si nous les voyons de la mesme grandeur que les autres hommes ; car encore que deux personnes les mesurant, conviennent ensemble qu'un certain corps n'a par exemple que cinq pieds, neanmoins ce que l'un conçoit par un pied, n'est peut-estre pas ce que l'autre conçoit ; car l'un conçoit ce que ses yeux luy rapportent, & un autre de mesme ; or peut-estre que les yeux de l'un ne luy rapportent pas la mesme chose que les yeux des autres leur representent, parce que ce sont des lunettes autrement taillées.

Il y a pourtant beaucoup d'apparence, que cette diversité n'est pas grande, parce qu'on ne voit pas une difference dans la conformation de l'œil qui puisse produire un changement bien notable, outre que quoy-que nos yeux soient des lunettes, ce sont pourtant des lunettes taillées de la main de Dieu ; & ainsi l'on a sujet de croire, qu'elles ne s'éloignent de la verité des objets, que par quelques defauts, qui corrompent ou troublent leur figure naturelle.

Quoy qu'il en soit, si le jugement de la grandeur des objets est incertain en quelque sorte, aussi n'est-il guéres necessaire, & il n'en faut nullement conclure qu'il n'y ait pas plus de certitude dans tous les autres rapports des sens ; car si je ne sçay pas précisément

sément, comme j'ay dit, quelle est la grandeur absolue & naturelle d'un Elephant, je sçay pourtant qu'il est plus grand qu'un cheval, & moindre qu'une Baleine, ce qui suffit pour l'usage de la vie.

Il y a donc de la certitude & de l'incertitude, & dans l'esprit & dans les sens, & ce seroit une faute égale de vouloir faire passer toutes choses ou pour certaines, ou pour incertaines.

La Raison au contraire nous oblige d'en reconnoistre de trois genres.

Car il y en a que l'on peut connoistre clairement & certainement; Il y en a que l'on ne connoist pas à la verité clairement, mais que l'on peut esperer de pouvoir connoistre; & il y en a enfin qu'il est comme impossible de connoistre avec certitude, ou parce que nous n'avons point de principes qui nous y conduisent, ou parce qu'elles sont trop disproportionnées à nostre esprit.

Le premier genre comprend tout ce que l'on connoît par demonstration ou par intelligence.

Le second est la matiere de l'étude des Philosophes; mais il est facile qu'ils s'y occupent fort inutilement, s'ils ne sçavent le distinguer du troisiéme, c'est à dire, s'ils ne peuvent discerner les choses où l'esprit peut arriver, de celles où il n'est pas capable d'atteindre.

Le plus grand abregement que l'on puisse trouver dans l'étenduë des sciences, est de ne s'appliquer jamais à la recherche de tout ce qui est au dessus de nous, & que nous ne pouvons esperer raisonnablement de pouvoir comprendre. De ce genre sont toutes les questions qui regardent la puissance de Dieu, qu'il est ridicule de vouloir renfermer dans les bornes étroites de nostre esprit, & generalement tout ce qui tient

de l'infiny ; car nostre esprit estant finy, il se perd & s'ébloüit dans l'infinité, & demeure accablé sous la multitude des pensées contraires qu'elle fournit.

C'est une solution tres commode & tres-courte pour se tirer d'un grand nombre de questions, dont on disputera toûjours tant que l'on en voudra disputer, parce que l'on n'arrivera jamais à une connoissance assez claire, pour fixer & arrester nos esprits. Est-il possible qu'une creature ait esté creée dans l'éternité ? Dieu peut-il faire un corps infiny en grandeur, un mouvement infiny en vitesse, une multitude infinie en nombre ? un nombre infiny est-il pair ou impair ? Y a-t il un infiny plus grand que l'autre ? Celuy qui dira tout d'un coup je n'en sçay rien, sera aussi avancé en un moment, que celuy qui s'appliquera à raisonner vingt ans sur ces sortes de sujets ; & la seule difference qu'il peut y avoir entr'eux, est que celuy qui s'efforcera de penetrer ces questions est en danger de tomber en un degré plus bas que la simple ignorance, qui est de croire sçavoir ce qu'il ne sçait pas.

Il y a de mesme une infinité de questions Metaphysiques, qui estant trop vagues, trop abstraites & trop éloignées des principes clairs & connûs, ne se resoudront jamais ; & le plus seur est, de s'en délivrer le plûtost qu'on peut, & aprés avoir appris legerement que l'on les forme, se resoudre de bon cœur à les ignorer.

Nescire quædam magna pars sapientiæ.

Par ce moyen en se délivrant des recherches ; où il est comme impossible de reüssir, on pourra faire plus de progrés dans celles qui sont plus proportionnées à nostre esprit.

Mais

Mais il faut remarquer, qu'il y a des choses qui sont incomprehensibles dans leur maniere, & qui sont certaines dans leur existence; On ne peut concevoir comment elles peuvent estre, & il est certain neanmoins qu'elles sont.

Qu'y-a-t-il de plus incomprehensible que l'Eternité; & qu'y a-t-il en mesme temps de plus certain, en sorte que ceux qui par un aveuglement horrible, ont détruit dans leur esprit la connoissance de Dieu, sont obligez de l'attribuer au plus vil, & au plus méprisable de tous les Estres, qui est la matiere.

Quel moyen de comprendre, que le plus petit grain de matiere soit divisible à l'infiny, & que l'on ne puisse jamais arriver à une partie si petite, que non seulement elle n'en enferme plusieurs autres, mais qu'elle n'en enferme une infinité; que le plus petit grain de bled enferme en soy autant de parties, quoy qu'à proportion plus petites, que le monde entier; que toutes les figures imaginables s'y trouvent actuellement, & qu'il contienne en soy un petit monde avec toutes ses parties, un Soleil, un Ciel, des Estoilles, des Planettes, une Terre dans une justesse admirable de proportions; & qu'il n'y ait aucune des parties de ce grain, qui ne contienne encore un monde proportionel; Quelle peut estre la partie dans ce petit monde, qui répond à la grosseur d'un grain de bled, & quelle effroyable difference doit-il y avoir, afin qu'on puisse dire veritablement que ce qu'est un grain de bled à l'égard du monde entier, cette partie l'est à l'égard d'un grain de bled; neanmoins cette partie dont la petitesse nous est déja incomprehensible, contient encore un autre monde proportionel, & ainsi à l'infiny, sans

qu'on puisse en trouver aucune, qui n'ait autant de parties proportionnelles que tout le monde, quelque étenduë qu'on luy donne.

Toutes ces choses sont inconcevables; & neanmoins il faut necessairement qu'elles soient, puisque l'on démontre la divisibilité de la matiere à l'infiny, & que la Geometrie nous en fournit des preuves aussi claires que d'aucune des veritez qu'elle nous découvre.

Car cette science nous fait voir, qu'il y a de certaines lignes qui n'ont nulle mesure commune, & qu'elle appelle pour cette raison incommensurables, comme la Diagonale d'un quarré & les costez; Or si cette Diagonale & ces costez estoient composez d'un certain nombre de parties indivisibles, une de ces parties indivisibles feroit la mesure commune de ces deux lignes, & par consequent il est impossible, que ces deux lignes soient composées d'un certain nombre de parties indivisibles.

2. On démontre encore dans cette science, qu'il est impossible qu'un nombre quarré soit double d'un autre nombre quarré, & que cependant il est tres-possible, qu'un quarré d'etenduë soit double d'un autre quarré d'étenduë; Or si ces deux quarrez d'étenduë estoient composez d'un certain nombre de parties finies, le grand quarré contiendroit le double des parties du petit, & tous les deux estant quarrez, il y auroit un quarré de nombre double d'un autre quarré de nombre, ce qui est impossible.

Enfin, il n'y a rien de plus clair que cette raison, que deux neants d'étenduë ne peuvent former une étenduë, & que toute étenduë a des parties; or en prenant deux de ces parties qu'on suppose indivisibles, je demande, si elles ont de l'éten-

tenduë, ou si elles n'en ont point : si elles en ont, elles sont donc divisibles, & elles ont plusieurs parties ; si elles n'en ont point, ce sont donc des neants d'étenduë ; & ainsi il est impossible qu'elles puissent former une étenduë.

Il faut renoncer à la certitude humaine, pour douter de la verité de ces demonstrations ; mais pour aider à concevoir autant qu'il est possible cette divisibilité infinie de la matiere, j'y joindray encore une preuve qui fait voir en mesme temps une division à l'infiny, & un mouvement qui se ralentit à l'infiny, sans arriver jamais au repos.

Il est certain, que quand on douteroit si l'étenduë se peut diviser à l'infiny, on ne sçauroit au moins douter qu'elle ne se puisse augmenter à l'infiny, & qu'à un plan de cent mil lieuës ou ne puisse en joindre un autre de cent mil lieuës, & ainsi à l'infiny : or cette augmenation infinie de l'étenduë prouve sa divisibilité à l'infiny ; & pour le comprendre il n'y a qu'à s'imaginer une mer plate que l'on augmente en longueur à l'infiny, & un vaisseau sur le bord de cette mer qui s'éloigne du port en droite ligne ; il est certain, qu'en regardant du port le bas du vaisseau au travers d'un verre ou d'un autre corps diaphane, le rayon qui se terminera au bas de ce vaisseau, passera par un certain point du verre, & que le rayon horisontal passera par un autre point du verre plus élevé que le premier. Or à mesure que le vaisseau s'éloignera, le point du rayon qui se terminera au bas du vaisseau montera toûjours, & divisera infiniment l'espace qui est entre ces deux points, & plus le vaisseau s'éloignera, plus il montera lentement, sans que jamais il cesse de monter, ny qu'il puisse arriver au point du rayon horisontal, parce

que ces deux lignes se coupant dans l'œil, ne seront jamais ny paralleles, ny une mesme ligne. Ainsi cet exemple nous fournit en mesme temps la preuve d'une division à l'infiny de l'etenduë, & d'un ralentissemeut à l'infiny du mouvement.

C'est par cette diminution infinie de l'étenduë qui naist de sa divisibilité, qu'on peut prouver ces problemes qui semblent impossibles dans les termes; Trouver un espace infiny égal à un espace finy, ou qui ne soit que la moitié, le tiers, &c. d'un espace finy. On les peut resoudre en diverses manieres, & en voicy une assez grossiere, mais tres-facile. Si l'on prend la moitié d'un quarré, & la moitié de cette moitié, & ainsi à l'infiny, & que l'on joigne toutes ces moitiez par leur plus longue ligne, on en fera un espace d'une figure irreguliere, & qui diminuera toûjours à l'infiny par un des bouts, mais qui sera égal à tout le quarré; car la moitié, & la moitié de la moitié; plus la moitié de cette seconde moitié, & ainsi à l'infiny font le tout; le tiers & le tiers du tiers, & le tiers du nouveau tiers, & ainsi à l'infini font la moitié. Les quarts pris de la même sorte font le tiers, & les cinquiémes le quart. Joignant bout à bout ces tiers ou ces quarts, on en fera une figure qui contiendra la moitié ou le tiers de l'aire du total, & qui sera infinie d'un costé en longueur, en diminuant proportionellement en largeur.

L'utilité que l'on peut tirer de ces speculations n'est pas simplement d'acquerir ces connoissances, qui sont d'elles-mesmes assez steriles; mais c'est d'apprendre à connoistre les bornes de nostre esprit, & à luy faire avoüer malgré qu'il en ait, qu'il y a des choses, qui sont, quoy

quoy qu'il ne soit pas capable de les comprendre & c'est pourquoy il est bon de le fatiguer à ces subtilitez, afin de dompter sa presomption ; & luy oster la hardiesse d'opposer jamais ses foibles lumieres aux veritez que l'Eglise luy propose, sous pretexte qu'il ne les peut pas comprendre; car puisque toute la vigueur de l'esprit des hommes est contrainte de succomber au plus petit atome de la matiere, & d'avoüer qu'il voit clairement qu'il est infiniment divisible, sans pouvoir comprendre comment cela se peut faire ; N'est-ce pas pecher visiblement contre la raison, que de refuser de croire les effets merveilleux de la toute puissance de Dieu, qui est d'elle-mesme incomprehensible, par cette raison que nostre esprit ne les peut comprendre.

Mais comme il est avantageux de faire sentir quelquefois à son esprit sa propre foiblesse, par la consideration de ces objets qui le surpassent, & qui le surpassant l'abbatent & l'humilient, il est certain aussi, qu'il faut tâcher de choisir pour l'occuper ordinairement des sujets & des matieres qui luy soient plus proportionnées & dont il soit capable de trouver & de comprendre la verité, soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer *à priori*, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver *à posteriori*. Il faut un peu étendre ces termes pour y reduire toutes sortes de demonstrations, mais il a esté bon de les marquer en passant, afin que l'on les entende, & que l'on ne soit pas surpris en les voiyant dans des livres, ou dans des discours de Philosophie : & parce que ces raisons sont d'ordinaire composées de plusieurs parties, il est necessaire, pour les rendre claires & concluantes, de les di-

disposer en un certain ordre, & une certaine methode; & c'est de cette methode que nous traiterons dans la plus grande partie de ce Livre.

CHAPITRE II.

Des deux sortes de methodes, Analyse, & Synthese. Exemple de l'Analyse.

ON peut appeller generalement methode, l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la verité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres quand nous la connoissons déja.

Ainsi il y a deux sortes de methode; l'une pour découvrir la verité, qu'on appelle *analyse* ou *methode de resolution*, & qu'on peut aussi appeller *methode d'invention*: & l'autre pour la faire entendre aux autres quand on l'a trouvée, qu'on appelle *synthese*, ou *methode de composition*, & qu'on peut aussi appeller *methode de doctrine*.

On ne traite pas d'ordinaire par Analyse le corps entier d'une science, mais on s'en sert seulement pour resoudre quelque question.

*

Or toutes les questions sont ou de mots ou de choses.

J'appelle icy questions de mots, non pas celles où on cherche des mots; mais celles où par les mots on cherche des choses, comme celles où il s'agit de trouver le sens d'une enigme, ou d'expliquer

* La plus grande partie de tout ce que l'on dit icy des Questions, a esté tiré d'un manuscrit de feu Monsieur Descartes, que Monsieur Clercelier a eu la bonté de prester.

pliquer ce qu'a voulu dire un Autheur par des paroles obscures ou ambiguës.

Les questions des choses se peuvent reduire à quatre principales especes.

La 1. est, quand on cherche les causes par les effets : On sçait par exemple les divers effets de l'Aiman, on en cherche la cause : On sçait les divers effets qu'on a accoûtumé d'attribuer à l'horreur du vuide ; On recherche si c'en est la vraye cause, & on a trouvé que non. On connoist le flus & le reflus de la mer : On demande quelle peut estre la cause d'un si grand mouvement & si reglé.

La 2. est, quand on cherche les effets par les causes : On a sçeu par exemple de tout temps que le vent & l'eau avoient grande force pour mouvoir les corps, mais les anciens n'ayant pas assez examiné quels pouvoient estre les effets de ces causes, ne les avoient point appliquez, comme on a fait depuis par le moyen des moulins, à un grand nombre de choses tres-utiles à la societé humaine, & qui soulagent notablement le travail des hommes, ce qui devroit estre le fruit de la vraye Physique. De sorte que l'on peut dire que la premiere sorte de questions, où l'on cherche les causes par les effets, font toute la speculation de la Physique, & que la seconde sorte, où l'on cherche les effets par les causes, en font toute la pratique.

La 3. espece des questions est, quand par les parties on cherche le tout ; Comme lors qu'ayant plusieurs nombres, on en cherche la somme en les adjoûtant l'un à l'autre ; ou qu'en ayant deux, on en cherche le produit en les multipliant l'un par l'autre,

La 4. est, quand ayant le tout & quelque partie, on cherche une autre partie ; comme lors que

ayant

ayant un nombre & ce que l'on en doit oster, on cherche ce qui restera; ou qu'ayant un nombre, on cherche quelle en sera la tantieme partie.

Mais il faut remarquer, que pour étendre plus loin ces deux dernieres sortes de questions, & afin qu'elles comprennent ce qui ne pourroit pas proprement se rapporter aux deux premieres, il faut prendre le mot de partie plus generalement, pour tout ce que comprend une chose, ses modes, ses extremitez, ses accidens, ses proprietez, & generalement tous ses attributs: de sorte que ce sera par exemple chercher un tout par ses parties, que de chercher l'aire d'un Triangle par sa hauteur & par sa baze; & ce sera au contraire chercher une partie par le tout & une autre partie, que de chercher le costé d'un Rectangle, par la connoissance qu'on a de son aire & de l'un de ses costez.

Or de quelque nature que soit la Question que l'on propose à resoudre, la premiere chose qu'il faut faire, est, de concevoir nettement & distinctement ce que c'est precisément qu'on demande, c'est-à-dire, quel est le point précis de la Question.

Car il faut éviter ce qui arrive à plusieurs personnes, qui, par une precipitation d'esprit, s'appliquent à resoudre ce qu'on leur propose, avant que d'avoir assez consideré par les signes & les marques par lesquels ils pourront connoistre ce qu'ils cherchent, quand ils le rencontreront: comme si un valet à qui son Maistre auroit commandé de chercher l'un de ses amis, se hastoit d'y aller, avant que d'avoir sceu plus particulierement de son Maistre quel est cet amy.

Or encore que dans toute Question il y ait quelque chose d'inconnu, autrement il n'y auroit rien à chercher, il faut neanmoins que ce-

la

la mesme qui est inconnu soit marqué & designé par de certaines conditions; qui nous determinent à rechercher une chose plûtost qu'une autre, & qui nous puissent faire juger, quand nous l'autons trouvée, que c'est ce que nous cherchions.

Et ce sont ces conditions que nous devons bien envisager d'abord, en prenant garde de n'en point adjoûter qui ne soient point enfermées dans ce que l'on a proposé, & de n'en point omettre qui y seroient enfermées; car on peut pecher en l'une & en l'autre maniere.

On pecheroit en la premiere maniere, si, lors par exemple que l'on nous demande, quel est l'animal qui au matin marche à quatre pieds, à midy a deux, & au soir à trois, on se croyoit astreint de prendre tous ces mots de pieds, de matin, de midy, de soir, dans leur propre & naturelle signification: Car celuy qui propose cet enigme, n'a point mis pour condition, qu'on les deust prendre de la sorte; mais il suffit, que ces mots ne se puissent par metaphore rapporter à autre chose; & ainsi cette Questoin est bien rosoluë, quand on a dit, que cet animal est l'homme.

Supposons encore qu'on nous demande, par quel artifice pouvoit avoir esté faite la figure d'un Tantale, qui estant couché sur une colomne au milieu d'un vaze, en posture d'un homme qui se panche pour boire, ne le pouvoit jamais faire, parce que l'eau pouvoit bien monter dans le vaze jusqu'à sa bouche; mais s'enfuyoit toute sans qu'il en demeurât rien dans le vaze, aussi-tost qu'elle estoit arrivée jusques à ses levres: on pecheroit en adjoûtant des conditions qui ne serviroient de rien à la solution de cette demande, si on s'amusoit à chercher quelque secret merveilleux dans la figure de ce

Tantale, qui feroit fuir cette eau, aussi-tost qu'elle auroit touché ses lévres, car cela n'est point enfermé dans la Question, & si on la conçoit bien, on la doit reduire à ces termes, de faire un vaze, qui tienne l'eau, n'estant plein que jusqu'à une certaine hauteur, & qui la laisse toute aller si on le remplit davantage; & cela est fort aisé; car il ne faut que cacher un Siphon dans la Colonne, qui ait un petit trou en bas, par où l'eau y entre, & dont la plus longue jambe ait son ouverture par dessous le pied du vaze; Tant que l'eau que l'on mettra dans le vaze sera arrivée au haut du Siphon, elle y demeurera, mais quand elle y sera arrivée, elle s'enfuyra toute par la plus longue jambe du Siphon, qui est ouverte au dessous du pied du vaze.

On demande encore, quel pouvoit estre le secret de ce beuveur d'eau, qui se fit voir à Paris, il y a vingt ans, & comment il se pouuoit faire, qu'en jettant de l'eau de sa bouche; il remplit en mesme temps cinq ou six verres differens, d'eaux de diverses couleurs: si on s'imagine que ces eaux de diverses couleurs estoient dans son estomach, & qu'il les separoit, en les jettant, l'une dans un verre, & l'autre dans l'autre, on cherchera un secret que l'on ne trouvera jamais, parce qu'il n'est pas possible: au lieu qu'on n'a qu'à chercher, pourquoy l'eau sortie en mesme temps de la même bouche, paroissoit de diverses couleurs dans chacun de ces verres; & il y a grande apparence, que cela venoit de quelque teinture, qu'il avoit mise au fond de ces verres.

C'est aussi l'artifice de ceux qui proposent des questions, qu'ils ne veulent pas que l'on puisse resoudre facilement, d'environner ce qu'on doit trouver de tant de conditions inutiles, & qui ne

servent

servent de rien à le faire trouver, que l'on ne puisse pas facilement découvrir le vray point de la question, & qu'ainsi on perde le temps, & on se fatigue inutilement l'esprit, en s'arrêtant à des choses qui ne peuvent de rien contribuer à la resoudre.

L'autre maniere dont on peche dans l'examen des conditions de ce que l'on cherche, est quand on en omet qui sont essentielles à la question que l'on propose: On propose par exemple de trouver par art le mouvement perpetuel; car on sçait bien qu'il y en a de perpetuels dans la nature, comme sont les mouvemens des fontaines, des rivieres, des astres: Il y en a qui s'estant imaginez que la terre tourne sur son centre, & que ce n'est qu'un gros Aiman, dont la pierre d'Aiman a toutes les proprietez, ont crû aussi qu'on pourroit disposer un Aiman de telle sorte, qu'il tourneroit toûjours circulairement; Mais quand cela seroit, on n'auroit pas satisfait au problême de trouver par art le mouvement perpetuel; puisque ce mouvement seroit aussi naturel, que celuy d'une roüe qu'on expose au courant d'une riviere.

Lors donc qu'on a bien examiné les conditions qui designent & qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut ensuite examiner ce qu'il y a de connu, puisque c'est par là qu'on doit arriver à la connoissance de ce qui est inconnu. Car il ne faut pas nous imaginer, que nous devions trouver un nouveau genre d'être, au lieu que nostre lumiere ne peut s'étendre qu'à reconnoistre, que ce que l'on cherche participe en telle & telle maniere à la nature des choses qui nous sont connuës. Si un homme, par exemple estoit aveugle de naissance, on se

tuë-

tueroit en vain de chercher des argumens & des preuves pour luy faire avoir les vrayes idées des couleurs, telles que nous les avons par les sens. Et de mesme, si l'Aiman & les autres corps, dont on cherche la nature, estoit un nouveau genre d'estre, & tel que nostre esprit n'en auroit point conceu de semblable, nous ne devrions pas nous attendre de le connoistre iamais par raisonnement ; mais nous aurions besoin pour cela d'une autre esprit que le nostre. Et ainsi on doit croire avoir trouvé tout ce qui se peut trouver par l'esprit humain, si on peut concevoir distinctement un tel mélange des estres & des natures qui nous sont connuës, qu'il produise tous les effets que nous voyons dans l'Aiman.

Or c'est dans l'attention que l'on fait à ce qui est de connu dans la question que l'on veut resoudre, que consiste principalement l'Analyse, tout l'art estant de tirer de cet examen beaucoup de veritez, qui nous puissent mener à la connoissance de ce que nous cherchons.

Comme si l'on propose, *Si l'ame de l'homme est immortelle*, & que pour le chercher, on s'applique à considerer la nature de nostre ame, on y remarque premierement, que c'est le propre de l'ame que de penser, & qu'elle pourroit douter de tout, sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute mesme est une pensée. On examine ensuite, ce que c'est que de penser ; & ne voyant point que dans l'idée de la pensée il y ait rien d'enfermé de ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étenduë qu'on appelle corps, & qu'on peut mesme nier de la pensée tout ce qui appartient au corps, comme d'estre long, large, profond, d'avoir diversité de parties, d'estre d'une telle

ou

ou d'une telle figure, d'estre divisible, &c. sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée; on en conclut, que la pensée n'est point un mode de la substance étenduë, parce qu'il est de la nature du mode de ne pouvoir estre conceu en niant de luy la chose dont il seroit mode. D'où l'on infere encore, que la pensée n'estant point un mode de la substance étenduë, il faut que ce soit l'attribut d'une autre substance; & qu'ainsi la substance qui pense & la substanee étenduë soient deux substances réeellement distinctes. D'où il s'ensuit que la destruction de l'une ne doit point emporter la destruction de l'autre: puisque mesme la substance étenduë n'est point proprement détruite, mais que tout ce qui arrive en ce que nous appellons destruction, n'est autre chose que le changement ou la dissolution de quelques parties de la matiere qui demeure toûjours dans la nature, comme nous jugeons fort bien qu'en rompant toutes les roües d'une horloge il n'y a point de substance détruite, quoy-que l'on dise que cette horloge est détruite. Ce qui fait voir que l'ame n'estant point divisible & composée d'aucunes parties, ne peut perir, & par consequent qu'elle est immortelle.

Voila ce qu'on appelle *analyse* ou *resolution*, où il faut remarquer. 1. Qu'on y doit pratiquer aussi bien que dans la methode qu'on appelle *de composition*, de passer toûjours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins. Car il n'y a point de vraye methode qui se puisse dispenser de cette regle.

2. Mais qu'elle differe de celle de composition, en ce que l'on prend ces veritez connuës dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connoistre, & non dans les choses plus genera-

les

les, comme on fait dans la methode de doctrine. Ainsi dans l'exemple que nous avons proposé on ne commence pas par l'établissement de ces maximes generales : Que nulle substance ne perit à proprement parler : Que ce qu'on appelle destruction n'est qu'une dissolution de parties : Qu'ainsi ce qui n'a point de partie ne peut estre détruit, &c. Mais on monte par degrez à ces connoissances generales.

3. On n'y propose les maximes claires & évidentes qu'à mesure qu'on en a besoin, au lieu que dans l'autre on les établit d'abord, ainsi que nous dirons plus bas.

4. Enfin ces deux methodes ne different que comme le chemin qu'on fait en montant d'une valée en une montagne, de celuy que l'on fait en descendant de la montagne dans la valée; ou comme different les deux manieres dont on se peut servir pour prouver qu'une personne est descenduë de S. Loüis; dont l'une est de montrer que cette personne a un tel pour pere qui estoit fils d'un tel, & celuy-là d'un autre, & ainsi jusqu'à saint Louis : & l'autre de commencer par saint Louis, & montrer qu'il a eu tels enfans, & ces enfans d'autres, en descendant jusqu'à la personne dont il s'agit. Et cet exemple est d'autant plus propre en cette rencontre, qu'il est certain que pour trouver une genealogie inconnuë, il faut remonter du fils au pere ; au lieu que pour l'expliquer aprés l'avoir trouvée, la maniere la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendans ; qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, où aprés s'estre servy de l'analyse pour trouver quelque verité, on se sert de l'autre methode pour expliquer ce qu'on a trouvé.

On peut comprendre par là ce que c'eſt que l'analyſe des Geometres. Car voicy en quoy elle conſiſte. Une queſtion leur ayant eſté propoſée dont ils ignorent la verité ou la fauſſeté ſi c'eſt un theoréme, la poſſibilité ou l'impoſſibilité ſi c'eſt un problême ; ils ſuppoſent que cela eſt comme il eſt propoſé; & examinant ce qui s'enſuit de la, s'ils arrivent dans cét examen à quelque verité claire dont ce qui leur eſt propoſé ſoit une ſuite neceſſaire, ils en concluent que ce qui leur eſt propoſé eſt vray; & reprenant enſuite par où ils avoient finy, ils le démontrent par l'autre methode qu'on appelle *de compoſition*. Mais s'ils tombent par une ſuite neceſſaire de ce qui leur eſt propoſé dans quelque abſurdité ou impoſſibilité; ils en concluent que ce qu'on leur avoit propoſé eſt faux & impoſſible.

Voilà ce qu'on peut dire generalement de l'analyſe, qui conſiſte plus dans le jugement & dans l'adreſſe de l'eſprit, que dans des regles particulieres. Ces 4. neanmoins que Monſieur Deſcartes propoſe dans ſa *Methode* peuvent eſtre utiles pour ſe garder de l'erreur en voulant rechercher la verité dans les ſciences humaines, quoy qu'à dire vray elles ſoient generales pour toutes ſortes de methodes, & non particulieres pour la ſeule analyſe.

La 1 eſt de *ne recevoir jamais aucune choſe pour vraye qu'on ne la connoiſſe évidemment eſtre telle, c'eſt-à-dire, d'éviter ſoigneuſement la precipitation & la prevention ; & de ne comprendre rien de plus en ſes jugemens, que ce qui ſe preſente ſi clairement à l'eſprit, qu'on n'ait aucune occaſion de le mettre en doute.*

La 2. de *diviſer chacune des difficultez qu'on examine en autant de parcelles qu'il ſe peut, & qu'il eſt requis pour les reſoudre.*

La 3. de *conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aisez à connoistre, pour monter peu à peu comme par degrez, jusqu'à la connoissance des plus composez, & supposant mesme de l'ordre entre ceux, qui ne se précedent point naturellement les uns les autres.*

La 4. de *faire par tout des dénombremens si entiers, & des reveües si generales, qu'on se puisse asseurer de ne rien omettre.*

Il est vray qu'il y a beaucoup de difficulté à observer ces regles, mais il est toûjours avantageux de les avoir dans l'esprit, & de les garder autant que l'on peut lors qu'on veut trouver la verité par la voye de la raison, & autant que nostre esprit est capable de la connoistre.

CHAPITRE. III.

De la methode de composition, & particulierement de celle qu'observent les Geometres.

CE que nous avons dit dans le Chapitre precedent nous a déja donné quelque idée de la methode de composition, qui est la plus importante; en ce que c'est celle dont on se sert pour expliquer toutes les sciences.

Cette methode consiste principalement à commencer par les choses les plus generales & les plus simples, pour passer aux moins generales & plus composées. On évite par là les redites, puisque si on traitoit les especes avant le genre; comme il est impossible de bien connoistre une espece sans en connoistre le genre, il faudroit expliquer plusieurs fois la nature du genre dans l'explication de chaque espece.

Il y a encore beaucoup de choses à observer

pour

pour rendre cette methode parfaite, & entierement propre à la fin qu'elle se doit proposer, qui est de nous donner une connoissance claire & distincte de la verité : Mais parce que les preceptes generaux sont plus difficiles à comprendre quand ils sont separez de toute matiere, nous considerons la methode que suivent les Geometres, comme estant celle qu'on a toûjours jugée la plus propre pour persuader la verité, & en convaincre entierement l'esprit. Et nous ferons voir premierement ce qu'elle a de bon, & en second lieu ce qu'elle semble avoir de defectueux.

Les Geometres ayant pour but de n'avancer rien que de convincant, ils ont crû y pouvoir arriver en observant trois choses en general.

La 1. est, *de ne laisser aucune ambiguité dans les termes*, à quoy ils ont pourveu par les definitions des mots dont nous avons parlé dans la premiere partie.

La 2. est, *de n'établir leur raisonnemens que sur des principes clairs & évidens*, & qui ne puissent estre contestez par aucune personne d'esprit. Ce qui fait qu'avant toutes choses ils posent les axiomes qu'ils demandent qu'on leur accorde ; comme estant si clairs qu'on les obscurciroit en les voulant prouver.

La 3. est, *de prouver demonstrativement toutes les conclusions qu'ils avancent*, en ne se servant que des definitions qu'ils ont posées, des principes qui leur ont esté accordez comme estant tres évidens, ou des propositions qu'ils en ont déja tirées par la force du raisonnement, & qui leur deviennent aprés autant de principes.

Ainsi l'on peut reduire à ces trois chefs, tout ce que les Geometres observent pour convain-

cre l'esprit, & renfermer le tout en ces cinq regles tres-importantes.

Regles necessaires,

Pour les définitions

1. *Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir.*

2. *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déja expliquez.*

Pour les Axiomes.

3. *Ne demander en Axiomes que des choses parfaitement évidentes.*

Pour les demonstrations.

4. *Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront precedé, ou les axiomes qui auront esté accordez, ou les propositions qui auront déja esté démontrées, ou la construction de la chose mesme dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque operation à faire.*

5. *N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent, & qui les expliquent.*

Voilà ce que les Geometres ont jugé necessaire pour rendre les preuves convaincantes & invincibles. Et il faut avoüer que l'attention à observer ces regles est suffisante pour éviter de faire de faux raisonnemens, en traitant les sciences, ce qui sans doute est le principal, tout le reste se pouvant dire utile plutost que necessaire.

CHAPI-

Chapitre IV.

Explication plus particuliere de ces regles : & premierement de celles qui regardent les définitions.

Quoy-que nous ayons déja parlé dans la premiere partie de l'utilité des définitions des termes, neanmoins cela est si important que l'on ne peut trop l'avoir dans l'esprit ; puisque par là on déméle une infinité de disputes, qui n'ont souvent pour sujet que l'ambiguité des termes que l'un prend en un sens, & l'autre en un autre : de sorte que de tres-grandes contestations cesseroient en un moment, si l'un ou l'autre des disputans avoit soin de marquer nettement & en peu de paroles ce qu'il entend par les termes qui sont le sujet de la dispute.

Ciceron a remarqué que la pluspart des disputes entre les Philosophes anciens, & sur tout entre les Stoiciens & les Academiciens, n'étoient fondées que sur cette ambiguité de paroles, les Stoiciens ayant pris plaisir pour se relever, de prendre les termes de la Morale en d'autres sens que les autres. Ce qui faisoit croire que leur Morale estoit bien plus severe & plus parfaite, quoy-qu'en effet cette pretendue perfection ne fût que dans les mots, & non dans les choses, le sage des Stoiciens ne prenant pas moins tous les plaisirs de la vie que les Philosophes des autres Sectes qui paroissoient moins rigoureux, & n'évitant pas avec moins de soin les maux & les incommoditez, avec cette seule difference, qu'au lieu que les autres Philosophes se servoient des mots ordinaires de biens & de maux, les Stoi-

ciens en joüiſſant des plaiſirs ne les appelloient pas des biens, mais des choſes preferables, προηγμένα : & en fuyant les maux ne les appelloient pas des maux, mais ſeulement des choſes rejettables, ἀποπροηγμένα.

C'eſt donc un advis tres-utile de retrancher de toutes les diſputes tout ce qui n'eſt fondé que ſur l'équivoque des mots, en les definiſſant par d'autres termes ſi clairs qu'on ne puiſſe plus s'y méprendre.

A cela ſert la premiere des regles que nous venons de rapporter : *Ne laiſſer aucun terme un peu obſcur ou équivoque qu'on ne le definiſſe.*

Mais pour tirer toute l'utilité que l'on doit de ces définitions, il y faut encore ajoûter la ſeconde regle : *N'employer dans les definitions que des termes parfaitement connus, ou déja expliquez* ; c'eſt à dire, que des termes qui deſignent clairement autant qu'il ſe peut l'idée qu'on veut ſignifier par le mot qu'on définit.

Car quand on n'a pas deſigné aſſez nettement & aſſez diſtinctement l'idée à laquelle on veut attacher un mot, il eſt preſque impoſſible que dans la ſuite on ne paſſe inſenſiblement à une autre idée que celle qu'on a deſignée, c'eſt à dire, qu'au lieu de ſubſtituer mentalement à chaque fois qu'on ſe ſert de ce mot la meſme idée qu'on a deſignée ; on n'en ſubſtitue une autre que la nature nous fournit : Et c'eſt ce qu'il eſt aiſé de découvrir, en ſubſtituant expreſſément la définition au définy. Car cela ne doit rien changer de la propoſition, ſi on eſt toûjours demeuré dans le meſme idée ; au lieu que cela la changera ſi on n'y eſt pas demeuré.

Tout cela ſe comprendra mieux par quelques exemples. Euclide définit l'Angle plan rectiligne.

La

La rencontre de deux lignes droites inclinées sur un mesme plan. Si on considere cette définition comme une simple définition de mot, en sorte qu'on regarde le mot d'*Angle* comme ayant esté dépoüillé de toute signification, pour n'avoir plus que celle de la rencontre de deux lignes, on n'y doit point trouver à redire. Car il a esté permis à Euclide d'appeller du mot d'*Angle* la rencontre des deux lignes. Mais il a esté obligé de s'en souvenir, & de ne prendre plus le mot d'*Angle* qu'en ce sens. Or pour juger s'il l'a fait, il ne faut que substituer toutes les fois qu'il parle de l'*Angle*, au mot d'*Angle* la définition qu'il a donnée, & si en substituant cette définition, il se trouve quelque absurdité en ce qu'il dit de l'Angle, il s'ensuivra qu'il n'est pas demeuré dans la mesme idée qu'il avoit designée ; mais qu'il est passé insensiblement à une autre, qui est celle de la nature. Il enseigne, par exemple, à diviser un Angle en deux. Substituez sa définition. Qui ne voit que ce n'est point la rencontre de deux lignes qu'on divise en deux, que ce n'est point la rencontre de deux lignes qui a des costez, & qui a une baze ou soustendante ; mais que tout cela convient à l'espace compris entre les lignes, & non à la rencontre des lignes.

Il est visible que ce qui a embarassé Euclide, & ce qui l'a empesché de désigner l'Angle par les mots d'espace compris entre deux lignes qui se rencontrent, est qu'il a veu que cét espace pouvoit estre plus grand ou plus petit, quand les costez de l'Angle sont plus longs ou plus courts, sans que l'Angle en soit plus grand ou plus petit ; mais il ne devoit pas conclure de là que l'Angle rectiligne n'estoit pas un espace ; mais seulement qu

c'estoit un espace compris en deux lignes droites qui se rencontrent, indeterminé selon celle de ces deux dimensions qui répond à la longueur de ces lignes, & determiné selon l'autre par la partie proportionnelle d'une circonference qui a pour centre le point où ces lignes se rencontrent.

Cette définition designe si nettement l'idée que tous les hommes ont d'un Angle, que c'est tout ensemble une définition de mot & une définition de la chose, excepté que le mot d'Angle comprend aussi dans le discours ordinaire un Angle solide, au lieu que par cette définition on le restreint à signifier un Angle plan rectiligne. Et lors qu'on a ainsi défini l'Angle, il est indubitable que tout ce qu'on pourra dire ensuite de l'Angle plan rectiligne, tel qu'il se trouve dans toutes les figures rectilignes, sera vray de cet Angle ainsi difiny, sans qu'on soit jamais obligé de changer d'idée, ny qu'il se rencontre jamais aucune absurdité en substituant la définition à la place du défini. Car c'est cet espace ainsi expliqué que l'on peut diviser en deux, en trois, en quatre. C'est cet espace qui a deux côtez entre lesquels il est compris. C'est cet espace qu'on peut terminer du costé qu'il est de soymesme indeterminé, par une ligne qu'on appelle baze ou soustendante. C'est cet espace qui n'est point consideré comme plus grand ou plus petit, pour estre compris entre des lignes plus longues ou plus courtes; parce qu'estant indeterminé selon cette dimension, ce n'est point de là qu'on doit prendre sa grandeur & sa petitesse. C'est par cette définition qu'on trouve le moyen de juger si un Angle est égal à un autre Angle, ou plus grand ou plus petit. Car puisque la grandeur de cet espace n'est determinée

née que par la partie proportionnelle d'une circonference, qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'Angle se rencontrent, lorsque deux Angles ont pour mesure l'aliquote pareille chacun de sa circonference, comme la dixiéme partie ; ils sont égaux ; & si l'un a la dixiéme, & l'autre la douziéme, celuy qui a la dixiéme est plus grand que celuy qui a la douziéme. Au lieu que par la définition d'Euclide on ne sçauroit entendre en quoy consiste l'égalité de deux Angles ; ce qui fait une horrible confusion dans ses Elemens, comme Ramus a remarqué, quoy-que luy-même ne rencontre guéres mieux.

Voicy d'autres définitions d'Euclide, où il fait la mesme faute qu'en celle de l'Angle. *La raison*, dit-il, *est une habitude de deux grandeurs de même genre, comparées l'une à l'autre selon la quantité : Proportion est une similitude de raisons.*

Par ces définitions le nom de *raison* doit comprendre l'habitude qui est entre deux grandeurs, lors qu'on considere de combien l'une surpasse l'autre. Car on ne peut nier que ce ne soit une habitude, de deux grandeurs comparées selon la quantité. Et par consequent quatre grandeurs auront proportion ensemble, lorsque la difference de la premiere à la seconde est égale à la difference de la troisiéme à la quatriéme. Il n'y a donc rien à dire à ces définitions d'Euclide, pourveu qu'il demeure toûjours dans ces idées qu'il a designées par ces mots, & à qui il a donné les noms de *raison* & de *proportion*. Mais il n'y demeure pas ; puisque selon toute la suite de son livre, ces quatre nombres 3. 5. 8. 10. ne sont point en proportion, quoy-que la définition qu'il a donnée au mot de *propor-*

tion leur convienne, puiſqu'il y a entre le premier nombre & le ſecond comparez ſelon la quantité une habitude ſemblable à celle qui eſt entre le troiſiéme & le quatriéme.

Il falloit donc pour ne pas tomber dans cet inconvenient, remarquer qu'on peut comparer deux grandeurs en deux manieres; l'une en conſiderant de combien l'une ſurpaſſe l'autre; & l'autre de quelle maniere l'une eſt contenuë dans l'autre. Et comme ces deux habitudes ſont differentes, il leur falloit donner divers noms, donnant à la premiere le nom de *difference*, & reſervant à la ſeconde le nom de *raiſon*. Il falloit enſuite définir *la proportion* l'égalité de l'une ou l'autre de ces ſortes d'habitudes, c'eſt à dire, de la *difference* ou de la *raiſon*; & comme cela fait deux eſpeces, les diſtinguer auſſi par deux divers noms, en appellant l'égalité des differences *proportion arithmetique*, & l'égalité des raiſons *proportion geometrique*. Et parce que cette derniere eſt de beaucoup plus grand uſage que la premiere, on pouvoit encore avertir que lorſque ſimplement on nomme *proportion* ou grandeurs proportionnelles, on entend la proportion geometrique, & qu'on n'entend l'arithmetique que quand on l'exprime. Voilà ce qui auroit démêlé toute cette obſcurité, & auroit levé toute équivoque.

Tout cela nous fait voir qu'il ne faut pas abuſer de cette maxime, que les définitions des mots ſont arbitraires; mais qu'il faut avoir grand ſoin de déſigner ſi nettement & ſi clairement l'idée à laquelle on veut lier le mot que l'on définit, qu'on ne s'y puiſſe tromper dans la ſuite du diſcours, en changeant cette idée; c'eſt-à-dire, en prenant le mot en un au-

tre

tre sens que celuy qu'on luy a donné par la définition, en sorte qu'on ne puisse substituer la définition en la place du défini, sans tomber dans quelque absurdité.

CHAPITRE V.

Que les Geometres semblent n'avoir pas toûjours bien compris la difference qu'il y a entre la définition des mots, & la définition des choses.

QUoy qu'il n'y ait point d'auteurs qui se servent mieux de la définition des mots que les Geometres, je me croy neanmoins icy obligé de remarquer qu'ils n'ont pas toûjours pris garde à la difference que l'on doit mettre entre les définitions des choses & les définitions des mots, qui est que les premieres sont contestables, & que les autres sont incontestables. Car j'en voy qui disputent de ces définitions de mots avec la même chaleur que s'il s'agissoit des choses mêmes.

Ainsi l'on peut voir dans les Commentaires de Clavius sur Euclide une longue dispute & fort échauffée, entre Pelletier & luy, touchant l'espace entre la tangeante & la circonference, que Pelletier pretendoit n'estre pas un Angle, au lieu que Clavius soûtient que c'en est un. Qui ne voit que tout cela se pouvoit terminer en un mot, en se demandant l'un à l'autre ce qu'il entendoit par le mot d'Angle.

Nous voyons encore que Simon Stevin, tres-celebre Mathematicien du Prince d'Orange, ayant défini le nombre, *Nombre est cela par le-*

quel s'explique la quantité de chacune chose, il se met ensuite fort en colere contre ceux qui ne veulent pas que l'unité soit nombre, jusqu'à faire des exclamations de Rhetorique, comme s'il s'agissoit d'une dispute fort solide. Il est vray qu'il mêle dans ce discours une question de quelque importance, qui est de sçavoir si l'unité est au nombre comme le point est à la ligne. Mais c'est ce qu'il falloit distinguer pour ne pas broüiller deux choses tres-differentes. Et ainsi traittant à part ces deux questions; l'une si l'unité est nombre, l'autre si l'unité est au nombre ce qu'est le point à la ligne, il falloit dire sur la premiere que ce n'estoit qu'une dispute de mot; & que l'unité estoit nombre ou n'estoit pas nombre selon la définition qu'on voudroit donner au nombre: Qu'en le définissant comme Euclide, *nombre est une multitude d'unitez assemblées*, il estoit visible que l'unité n'estoit pas nombre: Mais que comme cette définition d'Euclide estoit arbitraire, & qu'il estoit permis d'en donner une autre au nom de nombre, on luy en pouvoit donner une comme est celle que Stevin apporte, selon laquelle l'unité est nombre. Par là, la premiere question est vuidée, & on ne peut rien dire outre cela contre ceux à qui il ne plaît pas d'appeller l'unité nombre, sans une manifeste petition de principe, comme on peut voir en examinant les pretendues demonstrations de Stevin. La premiere est:

La partie est de mesme nature que le tout:
Vnité est partie d'une multitude d'unitez:
Donc l'unité est de mesme nature qu'une multitude d'unitez; Et par consequent nombre.

Cét argument ne vaut rien du tout. Car quand la partie seroit toûjours de la mesme nature que le

le tout, il ne s'ensuivroit pas qu'elle dût toûjours avoir le mesme nom que le tout ; & au contraire il arrive tres-souvent qu'elle n'a point le même nom : Un soldat est une partie d'une armée, & n'est point une armée : Une chambre est une partie d'une maison, & n'est point une maison : Un demy cercle n'est point un cercle : La partie d'un quarré n'est point une quarré. Cet argument prouve donc au plus que l'unité estant partie de la multitude des unitez, a quelque chose de commun avec toute multitude d'unitez, selon quoy on pourra dire qu'ils sont de mesme nature ; mais cela ne prouve pas qu'on soit obligé de donner le mesme nom de nombre á l'unité & à la multitude d'unitez, puisqu'on peut, si l'on veut, garder le nom de nombre pour la multitude d'unitez ; & ne donner à l'unité que son nom même d'unité, ou de partie du nombre.

La seconde raison de Stevin ne vaut pas mieux :

Si du nombre donné l'on n'oste aucun nombre, le nombre donné demeure.

Donc si l'unité n'estoit pas nombre, en ostant un de trois, le nombre donné demeureroit ; ce qui est absurde.

Mais cette majeure est ridicule, & suppose ce qui est en question. Car Euclide niera que le nombre donné demeure, lorsqu'on n'en ôte aucun nombre ; puis qu'il suffit pour ne pas demeurer tel qu'il étoit qu'on en ôte ou un nombre, ou une partie du nombre, telle qu'est l'unité. Et si cet argument estoit bon, on prouveroit de la même maniere qu'en ostant un demy-cercle d'un cercle donné, le cercle donné doit demeurer, parce qu'on n'en a osté aucun cercle.

Ainsi tous les argumens de Stevin prouvent

quel s'explique la quantité de chacune chose, il se met ensuite fort en colere contre ceux qui ne veulent pas que l'unité soit nombre, jusqu'à faire des exclamations de Rhetorique, comme s'il s'agissoit d'une dispute fort solide. Il est vray qu'il mêle dans ce discours une question de quelque importance, qui est de sçavoir si l'unité est au nombre comme le point est à la ligne. Mais c'est ce qu'il falloit distinguer pour ne pas broüiller deux choses tres-differentes. Et ainsi traittant à part ces deux questions; l'une si l'unité est nombre, l'autre si l'unité est au nombre ce qu'est le point à la ligne, il falloit dire sur la premiere que ce n'estoit qu'une dispute de mot, & que l'unité estoit nombre ou n'estoit pas nombre selon la définition qu'on voudroit donner au nombre: Qu'en le définissant comme Euclide, *nombre est une multitude d'unitez assemblées*, il estoit visible que l'unité n'estoit pas nombre: Mais que comme cette définition d'Euclide estoit arbitraire, & qu'il estoit permis d'en donner une autre au nom de nombre, on luy en pouvoit donner une comme est celle que Stevin apporte, selon laquelle l'unité est nombre. Par là, la premiere question est vuidée, & on ne peut rien dire outre cela contre ceux à qui il ne plaît pas d'appeller l'unité nombre, sans une manifeste petition de principe, comme on peut voir en examinant les pretenduës demonstrations de Stevin. La premiere est:

La partie est de mesme nature que le tout:
Unité est partie d'une multitude d'unitez:
Donc l'unité est de mesme nature qu'une multitude d'unitez; Et par consequent nombre.

Cét argument ne vaut rien du tout. Car quand la partie seroit toujours de la mesme nature que

 le

le tout, il ne s'ensuivroit pas qu'elle dût toûjours avoir le mesme nom que le tout; & au contraire il arrive tres-souvent qu'elle n'a point le même nom: Un soldat est une partie d'une armée, & n'est point une armée: Une chambre est une partie d'une maison, & n'est point une maison: Un demy cercle n'est point un cercle: La partie d'un quarré n'est point une quarré. Cet argument prouve donc au plus que l'unité estant partie de la multitude des unitez, a quelque chose de commun avec toute multitude d'unitez, selon quoy on pourra dire qu'ils sont de mesme nature; mais cela ne prouve pas qu'on soit obligé de donner le mesme nom de nombre á l'unité & à la multitude d'unitez, puisqu'on peut, si l'on veut, garder le nom de nombre pour la multitude d'unitez; & ne donner à l'unité que son nom même d'unité, ou de partie du nombre.

La seconde raison de Stevin ne vaut pas mieux:

Si du nombre donné l'on n'oste aucun nombre, le nombre donné demeure.

Donc si l'unité n'estoit pas nombre, en ostant un de trois, le nombre donné demeureroit; ce qui est absurde.

Mais cette majeure est ridicule, & suppose ce qui est en question. Car Euclide niera que le nombre donné demeure, lorsqu'on n'en ôte aucun nombre; puis qu'il suffit pour ne pas demeurer tel qu'il étoit qu'on en ôte ou un nombre, ou une partie du nombre, telle qu'est l'unité. Et si cet argument estoit bon, on prouveroit de la même maniere qu'en ostant un demy cercle d'un cercle donné, le cercle donné doit demeurer, parce qu'on n'en a osté aucun cercle.

Ainsi tous les argumens de Stevin prouvent

au plus qu'on peut définir le nombre en sorte que le mot du nombre convienne à l'unité, parce que l'unité & la multitude d'unitez ont assez de convenance pour estre signifiez par un mesme nom; mais ils ne prouvent nullement qu'on ne puisse pas aussi définir le nombre en restreignant ce mot à la multitude d'unitez, afin de n'estre pas obligé d'excepter l'unité toutes les fois qu'on explique des proprietez qui conviennent à tous les nombres horsmis à l'unité.

Mais la seconde question, qui est de sçavoir si l'unité est aux autres nombres, comme le point est à la ligne, n'est point de mesme nature que la premiere; & n'est point une dispute de mot, mais de chose. Car il est absolument faux que l'unité soit au nombre comme le point est à la ligne; puisque l'unité ajoûtée au nombre le fait plus grand, au lieu que le point ajoûté à la ligne ne la fait point plus grande. L'unité est partie du nombre, & le point n'est pas partie de la ligne. L'unité ostée du nombre, le nombre donné ne demeure point; & le point osté de la ligne, la ligne donnée demeure.

Le mesme Stevin est plein de semblables disputes sur les définitions des mots, comme quand il s'échauffe pour prouver que le nombre n'est point une quantité discrette: que la proportion des nombres est toûjours arithmetique, & non geometrique: que toute racine de quelque nombre que ce soit est un nombre. Ce qui fait voir qu'il n'a point compris proprement ce que c'étoit qu'une définition de mot, & qu'il a pris les définitions des mots qui ne peuvent estre contestées pour les définitions des choses que l'on peut souvent contester avec raison.

CHAPITRE VI.

Des regles qui regardent les axiomes, c'est à dire les propositions claires & évidentes par elles-mesmes.

TOut le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires & si évidentes d'elles-mesmes, qu'elles n'ont pas besoin d'estre démontrées, & que toutes celles qu'on ne démontre point doivent estre telles pour estre principes d'une veritable demonstration. Car si elles sont tant soit peu incertaines, il est clair qu'elles ne peuvent estre le fondement d'une conclusion tout à fait certaine.

Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoi consiste cette clarté & cette évidence d'une proposition. Car premierement, il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire & certaine, que lorsque personne ne la contredit; & qu'elle doive passer pour douteuse, ou qu'au-moins on soit obligé de la prouver, lors qu'il se trouve quelqu'un qui la nie. Si cela estoit; il n'y auroit rien de certain ny de clair; puisqu'il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de douter generalement de tout, & qu'il y en a même qui ont pretendu qu'il n'y avoit aucune proposition qui fust plus vray-semblable que sa contraire. Ce n'est donc point par les contestations des hommes qu'on doit juger de la certitude ny de la clarté; car il n'y a rien qu'on ne puisse contester, sur tout de parole: mais il faut tenir pour clair ce qui paroist tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considerer

les choses avec attention, & qui sont sinceres à dire ce qu'ils en pensent interieurement. C'est pourquoy il y a une parole dans Aristote de tres-grand sens, qui est que la démonstration ne regarde proprement que le discours interieur, & non pas le discours exterieur, parce qu'il n'y a rien de si bien démontré qui ne puisse être nié par une personne opiniâtre, qui s'engage à contester de parole les choses mesmes dont il est interieurement persuadé: ce qui est une tres-mauvaise disposition, & tres-indigne d'un esprit bien fait; quoi qu'il soit vray que cette humeur se prend souvent dans les Ecoles de Philosophie, par la coûtume qu'on y a introduite de disputer de toutes choses, & de mettre son honneur à ne se rendre jamais, celuy-là estant jugé avoir le plus d'esprit qui est le plus prompt à trouver des défaites pour s'échapper au lieu que le caractere d'un honnête homme, est de rendre les armes à la verité aussitost qu'on l'apperçoit, & de l'aimer dans la bouche mesme de son adversaire.

Secondement, les mesmes Philosophes qui tiennent que toutes nos idées viennent de nos sens, soûtiennent aussi que toute la certitude & toute l'évidence des propositions vient ou immediatement ou mediatement des sens. *Car*, disent-ils, *cet axiome mesme qui passe pour le plus clair & le plus évident que l'on puisse desirer : Le tout est plus grand que sa partie, n'a trouvé de creance dans nostre esprit que parce que dés nostre enfance nous avons observé en particulier & que tout l'homme est plus grand que sa teste, & toute une maison qu'une chambre, & toute une forest qu'un arbre, & tout le Ciel qu'une Etoile.*

Cette imagination est aussi fausse que celle que nous avons refutée dans la premiere partie, *que*

toutes

toutes nos idées viennent de nos sens. Car si nous n'estions asseurez de cette verité, *le tout est plus grand que sa partie*, que par les diverses observations que nous en avons faites depuis nostre enfance, nous n'en serions que problablement asseurez, puisque l'induction n'est point un moyen certain de connoistre une chose que quand nous sommes asseurez que l'induction est entiere; n'y ayant rien de plus ordinaire que de découvrir la fausseté de ce que nous avions crû vray sur des inductions qui nous paroissoient si generales qu'on ne s'imaginoit point y pouvoir trouver d'exception.

Ainsi il n'y a pas deux ou trois ans qu'on croyoit indubitable, que l'eau contenuë dans un vaisseau courbé, dont un costé estoit beaucoup plus large que l'autre, se tenoit toûjours au niveau, n'estant pas plus haute dans le petit costé que dans le grand, parce qu'on s'en estoit asseuré par une infinité d'observations: & neanmoins on a trouvé depuis peu que cela est faux quand l'un des côtés est extrêmement étroit, parce qu'alors l'eau s'y tient plus haute que dans l'autre côsté. Tout cela fait voir que les seules inductions ne nous sçauroient donner une certitude entiere d'aucune verité, à moins que nous ne fussions asseurez qu'elles fussent generales, ce qui est impossible. Et par consequent nous ne serions que probablement asseurez de la verité de cet axiome, *le tout est plus grand que sa partie*, si nous n'en estions asseurez que pour avoir vû qu'un homme est plus grand que sa teste, une forest qu'un arbre, une maison qu'une chambre, le Ciel qu'une Etoile; puisque nous aurions toûjours sujet de douter s'il n'y auroit point quelqu'autre tout auquel nous n'aurions pas pris garde qui ne seroit pas plus grand que sa partie.

Ce

Ce n'eſt donc point de ces obſervations que nous avons faites depuis noſtre enfance, que la certitude de cet axiome dépend ; puis qu'au contraire il n'y a rien de plus capable de nous entretenir dans l'erreur, que de nous arreſter à ces prejugez de noſtre enfance. Mais elle dépend uniquement de ce que les idées claires & diſtinctes que nous avons d'un tout & d'une partie enferment clairement, & que le tout eſt plus grand que la partie, & que la partie eſt plus petite que le tout. Et tout ce qu'ont pû faire les diverſes obſervations que nous avons faites d'un homme plus grand que ſa teſte, d'un maiſon plus grande qu'une chambre, a eſté de nous ſervir d'occaſion pour faire attention aux idées de *tout* & de *partie*. Mais il eſt abſolument faux qu'elles ſoient cauſes de la certitude abſoluë & inébranlable que nous avons de la verité de cet axiome, comme je croy l'avoir démontré.

Ce que nous avons dit de cet axiome ſe peut dire de tous les autres, & ainſi je croy que la certitude & l'évidence de la connoiſſance humaine dans les choſes naturelles dépend de ce principe:

Tout ce qui eſt contenu dans l'idée claire & diſtincte d'une choſe, ſe peut affirmer avec verité de cette choſe.

Ainſi parce qu'*eſtre animal* eſt enfermé dans l'idée de *l'homme*, je puis affirmer de l'homme qu'il eſt animal: parce qu'avoir tous ſes diametres égaux eſt enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle que tous ſes diametres ſont égaux, parce qu'avoir tous ſes Angles égaux à deux droits, eſt enfermé dans l'idée d'un Triangle, je le puis affirmer de tout Triangle.

Et on ne peut conteſter ce principe ſans détruire toute l'évidence de la connoiſſance hu-

mai-

maine, & établir un Pyrrhonisme ridicule. Car nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en avons; puisque nous n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant qu'elles sont dans nostre esprit, & qu'elles n'y sont que par leurs idées. Or si les jugemens que nous formons en considerant ces idées ne regardoient pas les choses en elles-mesmes, mais seulement nos pensées; c'est à dire, si de ce que je voy clairement qu'avoir trois Angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un Triangle, je n'avois pas droit de conclure que dans la verité tout Triangle a trois Angles égaux à deux droits; mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connoissance des choses, mais seulement de nos pensées: & par consequent nous ne sçaurions rien des choses que nous nous persuadons sçavoir le plus certainement; mais nous sçaurions seulement que nous les pensons estre de telle sorte; ce qui détruiroit manifestement toutes les sciences.

Et il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes qui demeurent serieusement d'accord de cette consequence, que nous ne sçavons d'aucune chose si elle est vraye ou fausse en elle mesme. Car il y en a de si simples & de si évidentes, comme, *Je pense: Donc je suis*: *Le tout est plus grand que sa partie*, qu'il est impossible de douter serieusement si elles sont telles en elles-mesmes que nous les concevons. La raison est, qu'on ne sçauroit en douter sans y penser, & on ne sçauroit y penser sans les croire vrayes, & par consequent on ne sçauroit en douter.

Neanmoins ce principe seul ne suffit pas pour juger de ce qui doit estre receu pour axiome. Car il y a des attributs qui sont veritablement enfer-

mez dans l'idée des choses qui s'en peuvent neanmoins & s'en doivent démontrer, comme l'égalité de tous les Angles d'un Triangle à deux droits ou de tous ceux d'un Exagone à huit droits. Mais il faut prendre garde si on n'a besoin que de considerer l'idée d'une chose avec une attention mediocre, pour voir clairement qu'un tel attribut y est enfermé, ou si de plus il est necessaire d'y joindre quelqu'autre idée pour s'appercevoir de cette liaison. Quand il n'est besoin que de considerer l'idée, la proposition peut estre prise pour axiome, sur tout si cette consideration ne demande qu'une attention mediocre dont tous les esprits ordinaires soient capables. Mais si on a besoin de quelqu'autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut démontrer. Ainsi l'on peut donner ces deux regles pour les axiomes :

1. REGLE.

Lorsque pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'estre plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considerer les deux idées du sujet & de l'attribut avec une mediocre attention, en sorte qu'on ne le puisse faire sans s'appercevoir que l'idée de l'attribut est veritablement enfermée dans l'idée du sujet, on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parce qu'il a de luy-mesme toute l'evidence que luy pourroit donner la demonstration, qui ne pourroit faire autre chose, sinon de montrer que cet attribut convient au sujet en se servant d'une troisiéme idée pour montrer cette liaison ; ce qu'on voit déja sans l'aide d'aucune troisiéme idée.

Mais il ne faut pas confondre une simple explication, quand mesme elle auroit quelque forme d'ar-

d'argument avec une vraye demonstration. Car il y a des axiomes qui ont besoin d'estre expliquez pour les faire mieux entendre, quoy qu'ils n'ayent pas besoin d'estre démontrez; l'explication n'étant autre chose que de dire en autres termes & plus au long ce qui est contenu dans l'axiome, au lieu que la démonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement.

2. Regle.

Quand la seule consideration des idées du sujet & de l'attribut, ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet; la proposition qui l'affirme ne doit point estre prise pour axiome; mais elle doit estre démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes paralleles pour montrer que les trois Angles d'un Triangle sont égaux à deux droits.

Ces deux regles sont plus importantes que l'on ne pense. Car c'est un des defauts les plus ordinaires aux hommes de ne se pas assez consulter eux-mesmes dans ce qu'ils asseurent ou qu'ils nient; de s'en rapporter à ce qu'ils en ont oüy dire, ou ce qu'ils ont autrefois pensé, sans prendre garde à ce qu'ils en penseroient eux-mesmes s'ils consideroient avec plus d'attention ce qui se passe dans leur esprit; de s'arrester plus au son des paroles qu'à leurs veritables idées; d'asseurer comme clair & évident ce qu'il leur est impossible de concevoir, & de nier comme faux ce qu'il leur seroit impossible de ne pas croire vray, s'ils vouloient prendre la peine d'y penser serieusement.

Par exemple, ceux qui disent que dans un morceau de bois outre ses parties & leur situation, leur figure, leur mouvement ou leur repos, & les

pores

pores qui se trouvent entre ces parties, il y a encore une forme substantielle distinguée de tout cela, croyent ne rien dire que de certain: & cependant ils disent une chose que ny eux ny personne n'a jamais comprise, & ne comprendra jamais.

Que si au contraire on leur veut expliquer les effets de la nature par les parties insensibles dont les corps sont composez; & par leur differente situation, grandeur, figure, mouvement ou repos, & par les pores qui se trouvent entre ces parties, & qui donnent ou ferment le passage à d'autres matieres, ils croyent qu'on ne leur dit que des chimeres, quoy qu'on ne leur dise rien qu'ils ne conçoivent tres-facilement. Et mesme par un renversement d'esprit assez étrange, la facilité qu'ils ont à concevoir ces choses les porte à croire que ce ne sont pas les vrayes causes des effets de la nature, mais qu'elles sont plus mysterieuses & plus cachées: de sorte qu'ils sont plus disposez à croire ceux qui les leur expliquent par des principes qu'ils ne conçoivent point, que ceux qui ne se servent que de principes qu'ils entendent.

Et ce qui est encore assez plaisant, est que quand on leur parle de parties insensibles, ils croyent estre bien fondez à les rejetter, parce qu'on ne peut les leur faire voir ny toucher; & cependant ils se contentent de formes substantielles, de pezanteur, de vertu attractive, &c. que non seulement ils ne peuvent voir ny toucher; mais qu'ils ne peuvent mesme concevoir.

CHA-

CHAPITRE VII.

Quelques axiomes importans & qui peuvent servir de principes à de grandes veritez.

TOut le monde demeure d'accord qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes & principes, qui estant clairs & indubitables puissent nous servir de fondement pour connoistre les choses les plus cachées. Mais ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les sçavoir. Car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoissance, *Il est impossible que la mesme chose soit & ne soit pas*, est tres-clair & tres-certain; mais je ne voy point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connoissance. Je croy donc que ceux-cy pourront estre plus utiles. Je commenceray par celuy que nous venons d'expliquer.

1. Axiome.

Tout ce qui est enfermé dans l'idée claire & distincte d'une chose, en peut estre affirmé avec verité.

2. Axiome.

L'existance au moins possible est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & distinctement.

Car dés-là qu'une chose est conceuë clairement, nous ne pouvons pas ne la point regarder comme pouvant estre, puis qu'il n'y a que la contradiction qui se trouve entre nos idées; qui nous fait croire qu'une chose ne peut estre. Or il ne peut y avoir de contradiction dans une idée, lors qu'elle est claire & distincte.

3. Axiome.

3. Axiome.

Le neant ne peut eſtre cauſe d'aucune choſe.

Il naiſt d'autres axiomes de celuy-cy, qui en peuvent eſtre appellez des corollaires, tels que ſont les ſuivans.

4. Axiome, ou 1. Corollaire du 3.

Aucune choſe, ny aucune perfection de cette choſe actuellement exiſtante, ne peut avoir le neant ou une choſe non exiſtante pour la cauſe de ſon exiſtance.

5 Axiome, ou 2. Corollaire du 3.

Toute la realité ou perfection qui eſt dans une choſe ſe rencontre formellement ou éminemment dans ſa cauſe premiere & totale.

6. Axiome, ou 3. Corollaire du 3.

Nul corps ne ſe peut mouvoir ſoy-meſme, C'eſt à dire, ſe donner le mouvement n'en ayant point.

Ce principe eſt ſi évident naturellement que c'eſt ce qui a introduit les formes ſubſtantielles, & les qualitez réelles de pezanteur & de legereté: Car les Philoſophes voyant d'une part qu'il eſtoit impoſſible que ce qui devoit eſtre meu ſe meut ſoy-meſme; & s'eſtant fauſſement perſuadez de l'autre qu'il n'y avoit rien hors la pierre qui pouſſaſt en bas une pierre qui tomboit, ils ſe ſont crû obligez de diſtinguer deux choſes dans une pierre, la matiere qui recevoit le mouvement & la forme ſubſtantielle aidée de l'accident de la pezanteur qui le donnoit; ne prenant pas garde ou qu'ils tomboient par là dans l'inconvenient qu'ils vouloient éviter, ſi cette forme eſtoit elle-meſme materielle; c'eſt à dire, une vraye matiere, ou que ſi elle n'eſtoit pas matiere, ce devoit eſtre une ſubſtance qui en fuſt réellement diſtincte; ce qu'il leur eſtoit impoſſible de concevoir clairement, à moins que de

la

la concevoir comme un esprit, c'est à dire, une substance qui pense, comme est veritablement la forme de l'homme, & non pas celle de tous les autres corps.

7. Axiome, on 4. Corollaire du 3.

Nul corps n'en peut mouvoir un autre s'il n'est meu luy-mesme. Car si un corps estant en repos ne se peut donner le mouvement à soy-mesme, il le peut encore moins donner à un autre corps.

8. Axiome.

On ne doit pas nier ce qui est clair & évident, pour ne pouvoir comprendre ce qui est obscur.

9. Axiome.

Il est de la nature d'un esprit finy de ne pouvoir comprendre l'infiny.

10. Axiome.

Le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne, & infiniment veritable, doit avoir plus de force pour persuader nostre esprit, que les raisons les plus convaincantes.

Car nous devons estre plus asseurez que celuy qui est infiniment intelligent ne se trompe pas, & que celuy qui est infiniment bon ne nous trompe pas, que nous ne sommes asseurez que nous ne nous trompons pas dans les choses les plus claires.

Ces trois derniers axiomes sont le fondement de la foy, de laquelle nous pourrons dire quelque chose plus bas.

11. Axiome.

Les faits dont les sens peuvent juger facilement, estant attestez par un tres-grand nombre de personnes de divers temps, de diverses nations, de divers interests, qui en parlent comme les sçachant par eux-mesmes, & qu'on ne peut soupçonner avoir conspiré ensemble pour appuyer un mensonge

songe, doivent passer pour aussi constans & indubitables que si on les avoit veus de ses propres yeux.

C'est le fondement de la pluspart de nos connoissances, y ayant infiniment plus de choses que nous sçavons par cette voye, que ne sont celles que nous sçavons par nous-mesmes.

CHAPITRE VIII.

Des regles qui regardent les demonstrations.

UNe vraye demonstration demande deux choses: l'une que dans la matiere il n'y ait rien que de certain & indubitable; l'autre qu'il n'y ait rien de vicieux dans la forme d'argumenter. Or on aura certainement l'un & l'autre si l'on observe les deux regles que nous avons posées.

Car il n'y aura rien que de veritable & de certain dans la matiere, si toutes les propositions qu'on avancera pour servir de preuves, sont:

Ou les définitions des mots qu'on aura expliquez, qui estant arbitraires ne peuvent estre contestées.

Ou les axiomes qui auront esté accordez, & que l'on n'a point deu supposer s'ils n'estoient clairs & évidens d'eux-mesmes par la 3. regle:

Ou des propositions déja démontrées, & qui par consequent sont devenuës claires & évidentes par la démonstration qu'on en a faite:

Ou la construction de la chose mesme dont il s'agira, lors qu'il y aura quelque operation à faire; ce qui doit estre aussi indubitable que le reste, puisque cette construction doit avoir esté auparavant demontrée possible, s'il y avoit quelque doute qu'elle ne le fust pas.

Il est donc clair qu'en observant la premiere re-

gle

gle on n'avancera jamais pour preuve aucune proposition qui ne soit certaine & évidente.

Il est aussi aisé de montrer qu'on ne pechera point contre la forme de l'argumentation, en observant la seconde regle, qui est de n'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent & les expliquent.

Car s'il arrive jamais qu'on peche conte les regles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque terme ; & le prenant en un sens dans l'une des propositions, & en un autre sens dans l'autre : ce qui arrive principalement dans le moyen du syllogisme, qui estant pris en deux divers sens dans les deux premieres propositions, est le defaut le plus ordinaire des argumens vicieux. Or il est clair qu'on évitera ce defaut, si on observe cette seconde regle.

Ce n'est pas qu'il n'y ait encore d'autres vices de l'argumentation, outre celuy qui vient de l'équivoque des termes ; mais c'est qu'il est presque impossible qu'un homme d'un esprit mediocre, & qui a quelque lumiere, y tombe jamais, sur tout en des matieres speculatives. Et ainsi il seroit inutile d'avertir d'y prendre garde, & d'en donner des regles ; & cela seroit même nuisible, parce que l'application qu'on auroit à ces regles superfluës pourroit divertir de l'attention qu'on doit avoir aux necessaires. Aussi nous ne voyons point que les Geometres se mettent jamais en peine de la forme de leurs argumens, ny qu'ils songent à les conformer aux regles de la Logique, sans qu'ils y manquent neanmoins, parce que cela se fait naturellement, & n'a point besoin d'étude.

Il

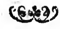
Il y a encore une observation à faire sur les propositions qui ont besoin d'estre démonstrées. C'est, qu'on ne doit pas mettre de ce nombre celles qui le peuvent estre par l'application de la regle de l'évidence à chaque proposition évidente. Car si cela estoit, il n'y auroit presque point d'axiome qui n'eust besoin d'estre démontré, puis qu'ils le peuvent estre presque tous par celuy que nous avons dit pouvoir estre pris pour le fondement de toute évidence : *Tout ce que l'on voit clairement estre contenu dans une idée claire & distincte, ne peut estre affirmé avec verité.* On peut dire par exemple.

Tout ce qu'on voit clairement estre contenu dans une idée claire & distincte en peut estre affirmé avec verité :

Or on voit clairement que l'idée claire & distincte qu'on a du tout, enferme d'estre plus grand que sa partie :

Donc on peut affirmer avec verité que le tout est plus grand que sa partie.

Mais quoy-que cette preuve soit tres-bonne, elle n'est pas neanmoins necessaire, parce que nostre esprit supplée cette majeure, sans avoir besoin d'y faire une attention particuliere ; & ainsi voit clairement & évidemment que le tout est plus grand que sa partie, sans qu'il ait besoin de faire reflexion d'où luy vient cette évidence. Car ce sont deux choses differentes, de connoistre évidemment une chose, & de sçavoir d'où nous vient cette évidence.



II CHAPITRE

CHAPITRE IX.

De quelques defauts qui ſe rencontrent d'ordinaire dans la methode des Geometres.

NOus avons veu ce que la methode des Geometres a de bon, que nous avons reduit à cinq regles, qu'on ne peut trop avoir dans l'eſprit. Et il faut avoüer qu'il n'y a rien de plus admirable que d'avoir découvert tant de choſes ſi cachées, & les avoir démontrées par des raiſons ſi fermes & ſi invincibles, en ſe ſervant de ſi peu de regles. De ſorte qu'entre tous les Philoſophes ils ont ſeuls cet avantage d'avoir banny de leur Ecole & de leurs Livres la conteſtation & la diſpute.

Neanmoins ſi on veut juger les choſes ſans preoccupation, comme on ne peut leur oſter la gloire d'avoir ſuivy une voye beaucoup plus aſſeurée que tous les autres pour trouver la verité, on ne peut nier auſſi qu'ils ne ſoient tombez en quelques defauts qui ne les détournent pas de leur fin, mais qui font ſeulement qu'ils n'y arrivent pas par la voye la plus droite & la plus commode. C'eſt ce que je tâcheray de montrer, en tirant d'Euclide meſme les exemples de ces defauts.

I. DEFAUT.

Avoir plus de ſoin de la certitude que de l'évidence, & de convaincre l'eſprit que de l'éclairer. Les Geometres ſont loüables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant; mais il ſemble qu'ils n'ont pas aſſez pris garde qu'il ne ſuffit pas pour avoir une parfaite ſcience de quelque verité, d'être convaincu que cela eſt vray, ſi de plus on ne penetre par des raiſons priſes de la nature de la choſe

mesme pourquoy cela vest vray. Car jusqu'à ce que nous soyons arrivez à ce point-là, nostre esprit n'est point pleinement satisfait, & cherche encore une plus grande connoissance que celle qu'il a : ce qui est une marque qu'il n'a point encore la vraye science. On peut dire que ce défaut est la source de presque tous les autres que nous remarquerons. Et ainsi il n'est pas necessaire de l'expliquer davantage, parce que nous le ferons assez dans la suite.

II DEFAUT.

Prouver des choses qui n'ont pas besoin de preuves:

Les Geometres avoüent qu'il ne faut pas s'arrester à vouloir prouver ce qui est clair de soy-mesme: Ils le font neanmoins souvent, parce que s'estant plus attachez à convaincre l'esprit qu'à l'éclairer, comme nous venons de dire, ils croyent qu'ils le convaincront mieux en trouvant quelque preuve des choses mêmes les plus évidentes, qu'en les proposant simplement, & laissant à l'esprit d'en reconnoistre l'évidence.

C'est ce qui a porté Eulide à prouver que les deux costez d'un Triangle pris ensemble sont plus grands qu'un seul, quoy-que cela soit évident par la seule notion de la ligne droite, qui est la plus courte longueur qui se puisse donner entre deux points, & la mesure naturelle de la distance d'un point à un point, ce qu'elle ne seroit pas si elle n'estoit aussi la plus courte de toutes les lignes qui puissent estre tirées d'un point à un point.

C'est ce qui l'a encore porté à ne pas faire une demande, mais un probléme qui doit estre demontré, de *tirer une ligne égale à une ligne donnée*, quoy-que cela soit aussi facile & plus facile, que de faire un cercle ayant un rayon donné.

Ce

Ce defaut est venu sans doute de n'avoir pas consideré que toute la certitude & l'évidence de nos connoissances dans les sciences naturelles vient de ce principe: *Qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire & distincte.* D'où il s'ensuit que si nous n'avons besoin pour connoistre qu'un attribut est enfermé dans une idée, que de la simple consideration de l'idée, sans y en mêler d'autres, cela doit passer pour évident & pour clair, comme nous avons déja dit plus haut.

Je sçay bien qu'il y a de certains attributs qui se voyent plus facilement dans les idées que les autres. Mais je croy qu'il suffit qu'ils s'y puissent voir clairement avec une mediocre attention, & que nul homme qui aura l'esprit bien fait n'en puisse douter serieusement; pour regarder les propositions qui se tirent ainsi de la simple consideration des idées, comme des principes qui n'ont point besoin de preuves, mais au plus d'explication & d'un peu de discours. Ainsi je soûtiens qu'on ne peut faire un peu d'attention sur l'idée d'une ligne droite, qu'on ne conçoive non seulement que sa position ne dépend que de deux points: (ce qu'Euclide a pris pour une de ses demandes) mais qu'on ne comprenne aussi sans peine & tres-clairement, que si une ligne droite en coupe une autre, & qu'il y ait deux points dans la coupante, dont chacun soit également distant de deux points de la coupée, il n'y aura aucun autre point de la coupante qui ne soit également distant de ces deux points de la coupée: d'où il sera aisé de juger quand une ligne sera perpendiculaire à une autre sans se servir d'Angle, ny de Triangle, dont on ne doit traiter qu'aprés avoir étably beaucoup de choses, qu'on ne sçauroit démontrer que par les perpendiculaires.

Il est aussi à remarquer que d'excellens Geometres employent pour principes des propositions moins claires que celles-là; comme lors qu'Archimede a étably ses plus belles demonstrations sur cet axiome : *Que si deux lignes sur le mesme plan ont les extremitez communes, & sont courbées ou creuses vers la mesme part, celle qui est contenuë sera moindre que celle qui la contient.*

J'avouë que ce defaut de prouver ce qui n'a pas besoin de preuve, ne paroist pas grand, & qu'il ne l'est pas aussi en soy; mais il l'est beaucoup dans les suites, parce que c'est de là que naist ordinairement le renversement de l'ordre naturel dont nous parlerons plus bas; cette envie de prouver ce qui devoit estre supposé comme clair & évident de soymesme, ayant souvent obligé les Geometres de traiter des choses, pour servir de preuve à ce qu'ils n'auroient point dû prouver, qui ne devroient estre traitées qu'aprés selon l'ordre de la nature.

III. DEFAUT.

Demonstrations par l'impossible.

Ces sortes de demonstrations qui montrent qu'une chose est telle, non par ses principes, mais par quelque absurdité qui s'ensuivroit si elle estoit autrement, sont tres-ordinaires dans Euclide. Cependant il est visible qu'elles peuvent convaincre l'esprit, mais qu'elles ne l'éclairent point, ce qui doit estre le principal fruit de la science. Car nôtre esprit n'est point satisfait, s'il ne sçait non seulement que la chose est, mais pourquoy elle est; ce qui ne s'apprend point par une demonstration qui reduit à l'impossible.

Ce n'est pas que ces demonstrations soient tout-à-fait à rejetter; Car on s'en peut quelquefois servir pour prouver des negatives qui ne sont

pro-

proprement que des corollaires d'autres propositions ou claires d'elles-mesmes, ou démontrées auparavant par une autre voye. Et alors cette sorte de démonstration en reduisant à l'impossible tient plûtost lieu d'explication que d'une demonstration nouvelle.

Enfin on peut dire que ces demonstrations ne sont recevables, que quand on n'en peut donner d'autres, & que c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui se peut prouver positivement. Or il y a beaucoup de propositions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voye, qui se peuvent prouver autrement sans beaucoup de difficulté.

IV. Defaut

Demonstrations tirées par des voyes trop éloignées.

Ce defaut est tres-commun parmy les Geometres. Ils ne se mettent pas en peine d'où les preuves qu'ils apportent soient prises, pourveu qu'elles soient convaincantes. Et cependant ce n'est que prouver les choses tres imparfaitement, que de les prover par des voyes étrangeres, d'où elles ne dépendent point selon leur nature.

C'est ce qu'on comprendra mieux par quelques exemples. Euclide Liv. 1. propos. 5. prouve qu'un Triangle isocelle a les deux Angles sur la baze égaux en prolongeant également les costez du Triangle & faisant de nouveaux Triangles qu'il compare les uns avec les autres.

Mais n'est-il pas incroyable qu'une chose aussi facile à prouver que l'égalité de ces Angles ait besoin de tant d'artifice pour estre prouvée, comme s'il y avoit rien de plus ridicule, que de s'imaginer que cette égalité dépendist de ces Triangles étrangers; au lieu qu'en suivant le vray ordre il y

a plusieurs voyes tres faciles, tres courtes & tres-naturelles pour prouver cette mesme égalité.

La 47. du 1. livre, où il est prouvé que le quarré de la baze qui soûtient un Angle droit, est égal aux deux quarrez des costez, est une des plus estimées propositions d'Euclide. Et neanmoins il est assez clair que la maniere dont elle y est prouvée n'est point naturelle, puisque l'égalité de ces quarrez ne dépend point de l'égalité des Triangles qu'on prend pour moyen de cette demonstration, mais de la proportion des lignes, qu'il est aisé de démontrer sans se servir d'aucune autre ligne que de la perpendiculaire du sommet de l'Angle droit sur la baze.

Tout Euclide est plein de ces demonstrations par des voyes étrangeres.

V. DEFAUT.

N'avoir aucun soin du vray ordre de la nature.

C'est icy le plus grand defaut des Geometres. Ils se sont imaginez qu'il n'y avoit presque aucun ordre à garder, sinon que les premieres propositions pûssent servir à démontrer les suivantes. Et ainsi sans se mettre en peine des regles de la veritable methode, qui est de commencer toûjours par les choses les plus simples & les plus generales, pour passer ensuite aux plus composées & aux plus particulieres, ils brouillent toutes choses, & traitent pesle-mesle les lignes & les surfaces, les triangles & les quarrez: prouvent par des figures les proprietez des lignes simples, & font une infinité d'autres renversemens qui défigurent cette belle science.

Les élemens d'Euclide sont tous pleins de ce defaut. Aprés avoir traité de l'étenduë dans les quatre premiers livres, il traite generalement des proportions de toutes sortes de grandeurs dans

dans le cinquiéme. Il reprend l'étenduë dans le sixiéme, & traite des nombres dans le septiéme, huitiéme & neuviéme, pour recommencer au dixiéme à parler de l'étenduë. Voilà pour le desordre general: Mais il est encore remply d'une infinité d'autres particuliers. Il commence le premier livre par la construction d'un Triangle equilatere, & 22. propositions aprés il donne le moyen general de faire tout Triangle de trois lignes droites données, pourveu que les deux soient plus grandes qu'une seule, ce qui emporte la construction particuliere d'un Triangle equilatere sur une ligne donnée.

Il ne prouve rien des lignes perpendiculaires & des paralleles que par des Triangles. Il mêle la dimension des surfaces à celles des lignes.

Il prouve livre 1. proposition 16. que le costé d'un Triangle estant prolongé, l'Angle exterieur est plus grand que l'un ou l'autre des opposez interieurement. Et 16. propositions plus bas, il prouve que cet Angle exterieur est égal aux deux opposez.

Il faudroit transcrire tout Euclide pour donner tous les exemples qu'on pouroit apporter de ce desordre.

VI. Defaut.

Ne se point servir de divisions & de partitions.

C'est encore un autre defaut dans la methode des Geometres, de ne se point servir de devisions & de partitions. Ce n'est pas qu'ils ne marquent toutes les especes des genres qu'ils traitent; mais c'est simplement en definissant les termes, & mettant toutes les définitions de suite, sans marquer qu'un genre a tant d'especes, & qu'il n'en peut pas avoir davantage, parce que l'idée generale du genre ne peut recevoir que tant de differences; ce qui donne beaucoup de lumiere pour penetrer

la nature du genre & des especes.

Par exemple, on trouvera dans le 1. livre d'Euclide les définitions de toutes les especes de Triangle. Mais qui doute que ce ne fût une chose bien plus claire de dire ainsi :

Le Triangle se peut diviser selon les costez, ou selon les Angles.

Car les costez sont

ou { tous égaux, & il s'appelle — *Equilatere.*
deux seulement égaux, & il s'app. — *Isocele.*
tous trois inégaux, & il s'app. — *Scalene.* }

Les Angles sont

ou { tous trois aigus, & il s'appelle — *Oxigone.*
deux seulement aigus, & alors le 3. est.
ou { droit, & il s'appelle — *Rectangle.*
obtus, & il s'appelle — *Amblygone.* } }

Il est mesme beaucoup mieux de ne donner cette division du Triangle qu'aprés avoir expliqué & démontré toutes les proprietez du Triangle en general, d'où l'on aura appris qu'il faut necessairement que deux Angles au moins du Triangle soient aigus, parce que les trois ensemble ne sçauroient valoir plus de deux droits.

Ce defaut retombe dans celuy de l'ordre, qui ne voudroit point qu'on traitast, ny mesme qu'on definist les especes, qu'aprés avoir bien connû le genre, sur tout quand il y a beaucoup de choses à dire du genre qui peut estre expliqué sans parler des especes.

CHAPITRE X.

Réponse à ce que disent les Geometres sur ce sujet.

IL y a des Geometres qui croyent avoir justifié ces defauts, en disant qu'ils ne se mettent pas en peine

peine de cela; qu'il leur suffit de ne rien dire qu'ils ne provent d'une maniere convaincante; & qu'ils sont par là asseurez d'avoir trouvé la verité, qui est leur unique but.

On avoüe aussi que ces defauts ne sont pas si considerables, qu'on ne soit obligé de reconnoître, que de toutes les sciences humaines il n'y en a point qui ayent esté mieux traitées, que celles qui sont comprises sous le nom general de Mathematiques; mais on pretend seulement qu'on y pourroit encore ajoûter quelque chose qui les rendroit plus parfaites, & que quoy-que la principale chose qu'ils ayent deu y considerer, est de ne rien avancer que de veritable, il auroit esté neanmoins a souhaiter qu'ils eussent eu plus d'attention à la maniere la plus naturelle de faire entrer la verité dans l'esprit.

Car ils ont beau dire qu'ils ne se soucient pas du vray ordre, ny de prouver par des voyes naturelles ou éloignées, pourveu qu'ils fassent ce qu'ils pretendent, qui est de convaincre; ils ne peuvent pas changer par là la nature de nostre esprit, ny faire que nous n'ayons une connoissance beaucoup plus nette, plus entiere, & plus parfaite des choses que nous sçavons par leurs vrayes causes & leurs vrays principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voyes obliques & étrangeres

Et il est de mesme indubitable qu'on apprend avec une facilité incomparablement plus grande, & qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enseigne dans le vray ordre, parce que les idées qui ont une suite naturelle s'arrangent bien mieux dans nostre memoire, & se

se réveillent bien plus aisément les unes les autres.

On peut dire mesme que ce qu'on a sceu une fois pour en avoir penetré la vraye raison, ne se retient pas par memoire; mais par jugement; & que cela devient tellement propre qu'on ne le peut oblier; au lieu que ce quon ne sçait que par des demonstrations qui ne sont point fondées sur des raisons naturelles; s'échappe aisément, & se retrouve difficilement, quand il nous est une fois sorty de la memoire; parce que nostre esprit ne nous fournit point de voye pour le retrouver.

Il faut donc demeurer d'accord qu'il est en soy beaucoup mieux de garder cet ordre que de ne le point garder. Mais tout ce que pourroient dire des personnes équitables, est qu'il faut negliger un petit inconvenient lors qu'on ne peut l'éviter sans tomber dans un plus grand: Qu'ainsi c'est un inconvenient de ne pas toûjours garder le vray ordre; mais qu'il vaut mieux neanmoins ne le pas garder, que de manquer à prouver invinciblement ce que l'on avance, & s'exposer à tomber dans quelque erreur & quelque paralogisme, en recherchant de certaines preuves qui peuvent estre plus naturelles, mais qui ne sont pas si convaincantes, ny si exemptes de tout soupçon de tromperie.

Cette réponse est tres-raisonnable. Et j'avouë qu'il faut preferer à toutes choses l'asseurance de ne se point tromper, & qu'il faut negliger le vray ordre si on ne le peut suivre sans perdre beaucoup de la force des demonstrations, & s'exposer à l'erreur. Mais je ne demeure pas d'accord qu'il soit impossible d'o,

d'observer l'un & l'autre, & je m'imagine qu'on pourroit faire des élemens de Geometrie, où toutes choses seroient traitées dans leur ordre naturel, toutes les propositions prouvées par des voyes tres-simples & tres-naturelles, & où tout neanmoins seroit tres-clairement démontré. [C'est ce qu'on a depuis executé dans les Nouveaux Elemens de Geometrie, & particulierement dans la nouvelle Edition qui vient de paroistre.]

Chapitre XI.

La methode des sciences reduite à huit regles principales;

On peut conclure de tout ce que nous venons de dire, que pour avoir une methode qui soit encore plus parfaite que celle qui est en usage parmy les Geometres, on doit ajoûter deux ou trois Regles aux cinq que nous avons proposées dans le Chapitre II. De sorte que toutes ces Regles se peuvent reduire à huit.

Dont les deux premieres regardent les idées, & se peuvent rapporter à la 1. partie de cette Logique.

La 3. & la 4. regardent les axiomes, & se peuvent rapporter à la 2. partie.

La 5. & la 6. regardent les raisonnemens, & se peuvent rapporter à la 3. partie.

Et les deux dernieres regardent l'ordre, & se peuvent rapporter à la 4. partie.

Deux Regles touchant les définitions.

1. Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir.

2. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connûs ou déja expliquez.

Deux Regles pour les axiomes.

3. Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.

4. Recevoir pour évident ce qui n'a besoin que d'un peu d'attention pour estre reconnû veritable.

Deux Regles pour les demonstrations.

5. Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront precedé, ou les axiomes qui auront esté accordez, ou les propositions qui auront déja esté démontrées.

6. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent & qui les expliquent.

Deux Regles pour la Methode.

7. Traiter les choses autant qu'il se peut dans leur ordre naturel, en commençant par les plus generales & les plus simples, & expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux especes particulieres.

8. Diviser autant qu'il se peut chaque genre en toutes ses especes, chaque tout en toutes ses parties, & chaque difficulté en tous ses cas.

J'ay ajoûté à ces deux Regles *autant qu'il se peut*, parce qu'il est vray qu'il arrive beaucoup de rencontres où on ne peut pas les observer à la rigueur, soit à cause des bornes de l'esprit humain, soit à cause de celles qu'on a esté obligé de donner à chaque science.

Ce qui fait qu'on y traité souvent d'une espece, sans qu'on y puisse traiter tout ce qui appartient au genre : comme on traite du cercle dans la Geometrie commune, sans rien dire en parti-

particulier de la ligne courbe qui en est le genre, qu'on se contente seulement de définir.

On ne peut pas aussi expliquer d'un genre tout ce qui s'en pourroit dire, parce que cela seroit souvent trop long; mais il suffit d'en dire tout ce qu'on en veut dire avant que de passer aux especes.

Mais je croy qu'une science ne peut estre traitée parfaitement, qu'on n'ait grand égard à ces deux dernieres Regles, aussi-bien qu'aux autres, & qu'on ne se resolve à ne s'en point dispenser que par necessité, ou pour une grande utilité.

CHAPITRE XII.

De ce que nous connoissons par la Foy, soit humaine, soit divine.

TOut ce que nous avons dit jusqu'icy regarde les sciences humaines purement humaines, & les connoissances qui sont fondées sur l'évidence de la raison. Mais avant que de finir il est bon de parler d'une autre sorte de connoissance, qui souvent n'est pas moins certaine, ny moins évidente en sa maniere, qui est celle que nous tirons de l'authorité.

Car il y a deux voyes generales qui nous font croire qu'une chose est vraye. La premiere est la connoissance que nous en avons par nous-mêmes, pour en avoir reconnû & recherché la verité, soit par nos sens, soit par nostre raison; ce qui se peut appeller generalement *raison*, parce que les sens mesmes dépendent du jugement de la raison; ou *science*, prenant icy ce nom plus generalement qu'on ne le prend dans les Ecoles pour toute connoissance d'un objet tirée de l'objet même.

L'autre voye est l'authorité des personnes dignes

dignes de creance, qui nons asseurent qu'une telle chose est, quoy-que par nous mesmes nous n'en sçachions rien; ce qui s'appelle foy, ou creance, selon cette parole de saint Augustin: *Quod scimus debemus rationi; Quod credimus, autoritati.*

Mais comme cette autorité peut estre de deux sortes, de Dieu, ou des hommes, il y a aussi deux sortes de foy, divine & humaine.

La foy divine ne peut estre sujette à erreur, parce queDieu ne peut ni nous tromper, ni être trompé.

La foy humaine est de soy-mesme sujette à erreur, parce que tout, homme est menteur selon l'écriture, & qu'il se peut faire que celuy qui nous asseurera une chose comme veritable sera luy meme trompé. Et neanmoins, ainsi que nous avons déja marqué cy-dessus, il y a des choses que nous ne connoissons que par une foy humaine, que nons devons tenir pour aussi certaines & aussi indubitables; que si nous en avions des demonstrations methematiques; comme ce que l'on sçait par une relation constante de tant de personnes, qu'il est moralement impossible qu'elle eussent pû conspirer ensemble pour asseurer la mesme chose si elle n'estoit vraye. Par exemple, les hommes ont assez de peine naturellement à concevoir qu'il y ait des antipodes: cependant quoy-que nous n'y ayons pas esté, & qu'ainsi nous n'en scachions rien que par une foy humaine; il faudroit estre fou pour nele pas croire: Et il faudroit de même avoir perdu le sens pour douter si jamais Cesar, Pompée, ciceron, Virgile ont esté; & si ce ne sont point des personnages feints comme ceux des Amadis.

Il est vray qu'il est souvent assez difficile de marquer précisément quand la foy humaine est parvenuë à cette certitude, & quand elle n'y est

pas-

pas encore parvenuë. Et c'eſt ce qui fait tomber les hommes en deux égaremens oppoſez; dont l'un eſt de ceux qui croyent trop legerement ſur les moindres bruits, & l'autre de ceux qui mettent ridiculement la force de l'eſprit à ne pas croire les choſes les mieux atteſtées, lors qu'elles choquent les preventions de leur eſprit. Mais on peut neanmoins marquer de certaines bornes qu'il faut avoir paſſées pour avoir cette certitude humaine, & d'autres au-delà deſquelles on l'a certainement, en laiſſant un milieu entre ces deux ſortes de bornes qui approche plus de la certitude ou de l'incertitude, ſelon qu'il approche plus des unes ou des autres.

Que ſi on compare enſemble les deux voyes generales qui nous font croire qu'une choſe eſt, la raiſon, & la foy; il eſt certain que la foy ſuppoſe toûjours quelque raiſon : Car comme dit ſaint Auguſtin dans ſa Lettre 122. & en beaucoup d'autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui eſt au deſſus de noſtre raiſon, ſi la raiſon meſme ne nous avoit perſuadé quil y a des choſes que nous faiſons bien de croire, quoy-que nous ne ſoyons pas encore capables de les comprendre. Ce qui eſt principalement vray à l'égard de la foy divine, parce que la vraye raiſon nous apprend, que Dieu eſtant la verité meſme il ne nous peut tromper en ce qu'il nous revele de ſa nature ou de ſes myſteres. D'où il paroiſt qu'encore que nous ſoyons obligez de captiver noſtre entendement pour obeïr à JESUS-CHRIST, comme dit ſaint Paul, nous ne le faiſons pas neanmoins aveuglément & déraiſonnablement, ce qui eſt l'origine de toutes les fauſſes Religions; mais avec connoiſ-

ſance.

fance de caufe, & parce que c'eft une action raifonnable que de fe captiver de la forte fous l'autorité de Dieu, lors qu'il nous a donné des preuves fuffifantes, comme font les miracles & autres évenemens prodigieux, qui nous obligent de croire que c'eft luy-mefme qui a découvert aux hommes les veritez que nous devons croire.

Il eft certain en fecond lieu, que la foy divine doit avoir plus de force fur noftre efprit que nôtre propre raifon. Et cela par la raifon mefme qui nous fait voir qu'il faut toûjours preferer ce qui eft plus certain à ce qui l'eft moins, & qu'il eft plus certain que ce que Dieu dit eft veritable, que ce que noftre raifon nous perfuade, parce que Dieu eft plus incapable de nous tromper que noftre raifon d'eftre trompée.

Neanmoins à confiderer les chofes exactement, jamais ce que nous voyons évidemment & par la raifon, ou par le fidele rapport des fens, n'eft oppofé à ce que la foy divine nous enfeigne. Mais ce qui fait qne nous le croyons, eft que nous ne prenons pas garde à quoy fe doit terminer l'évidence de noftre raifon, & de nos fens. Par exemple, nos fens nous montrent clairement dans l'Euchariftie de la rondeur & de la blancheur; mais nos fens ne nous apprennent point, fi c'eft la fubftance du pain qui fait que nos yeux y apperçoivent de la rondeur & de la blancheur; & ainfi la foy n'eft point contraire à l'évidence de nos fens, lors qu'elle nous dit que ce n'eft point la fubftance du pain qui n'y eft plus, ayant efté changée au Corps de JESUS-CHRIST par le myftere de la Tranffubftantiation, & que nous n'y voyons plus que les efpeces & les apparences du pain qui demeurent, quoy-que la fubftance n'y foit plus.

Nostre raison de mesme nous fait voir qu'un seul corps n'est pas en mesme temps en divers lieux, ny deux corps en un mesme lieu; mais cela se doit entendre de la condition naturelle des corps, parce que ce seroit un defaut de raison de s'imaginer que nostre esprit estant finy il pust comprendre jusqu'où peut aller la puissance de Dieu qui est infinie. Et ainsi lors que les Heretiques pour détruire les mysteres de la Foy, comme la Trinité, l'Incarnation, & l'Eucharistie, opposent ces pretenduës impossibilitez qu'ils tirent de la raison, ils s'éloignent en cela mesme visiblement de la raison, en pretendant pouvoir comprendre par leur esprit l'étenduë infinie de la puissance de Dieu. C'est pourquoy il suffit de répondre à toutes ces objections ce que saint Augustin dit sur le sujet mesme de la penetration des corps, *sed nova sunt, sed insolita sunt sed contra naturæ cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia divina, & eò magis vera, certa, firma.*

Chapitre XIII.

Quelques regles pour bien conduire sa raison dans la creance des évenemens qui dépendent de la foy humaine.

L'Usage le plus ordinaire du bon sens, & de cette puissance de nostre ame qui nous fait discerner le vray d'avec le faux, n'est pas dans les sciences speculatives, ausquelles il y a si peu de personnes qui soient obligées de s'appliquer: mais il n'y a guere d'occasion où on l'employe plus souvent, & où elle soit plus necessaire, que dans

dans le jugement que l'on porte de ce qui se passe tous les jours parmy les hommes.

Je ne parle point du jugement que l'on fait si une action est bonne ou mauvaise, digne de loüange ou de blâme, parce que c'est à la Morale à le regler; mais seulement de celuy que l'on porte touchant la verité ou la fausseté des évenemens humains, ce qui seul peut regarder la Logique, soit qu'on les considere comme passez, comme lors qu'il ne s'agit que de sçavoir si on les doit croire ou ne les pas croire : ou qu'on les considere dans le temps à venir, comme lors qu'on apprehende qu'ils n'arrivent, ou qu'on espere qu'ils arriveront, ce qui regle nos craintes & nos esperances.

Il est certain qu'on peut faire quelques reflexions sur ce sujet, qui ne seront peut-estre pas inutiles, & qui pourront au moins servir à éviter des fautes où plusieurs personnes tombent pour n'avoir pas assez consulté les regles de la raison.

La premiere reflexion est, qu'il faut mettre une extréme difference entre deux sortes de veritez : les unes qui regardent seulement la nature des choses & leur essence immuable indépendemment de leur existence; & les autres qui regardent les choses existentes, & sur tout les évenemens humains & contingens, qui peuvent estre & n'estre pas quand il s'agit de l'avenir, & qui pouvoient n'avoir pas esté quand il s'agit du passé. J'entens tout cecy selon leurs causes prochaines, en faisant abstraction de leur ordre immuable dans la providence de Dieu, parce que d'une part il n'empesche point la contingence, & que de l'autre ne nous estant pas connû il ne contribuë rien à nous faire croire les choses

Dans la premiere sorte de veritez, comme tout y

est

est necessaire, rien n'est vray qu'il ne soit universellement vray; & ainsi nous devons conclure qu'une chose est fausse si elle est fausse en un seul cas.

Mais si on pense se servir des mesmes regles dans la croyance des évenemens humains, on n'en jugera jamais que faussement si ce n'est par hazard, & on y fera mille faux raisonnemens.

Car ces évenemens estant contingens de leur nature, il seroit ridicule d'y chercher une verité necessaire: & ainsi un homme seroit tout à fait déraisonnable qui n'en voudroit croire aucun que quand on luy auroit fait voir qu'il seroit absolument necessaire que la chose se fust passée de la sorte.

Et il ne seroit pas moins déraisonnable, s'il me vouloit obliger d'en croire quelqu'un, comme seroit la conversion du Roy de la Chine à la Religion Chrétienne, par cette seule raison que cela n'est pas impossible. Car un autre qui m'asseureroit du contraire se pouvant servir de la mesme raison, il est clair que cela seul ne pourroit pas me déterminer à croire l'un plûtost que l'autre.

Il faut donc poser pour une maxime certaine & indubitable dans cette rencontre, que la seule possibilité d'un évenement n'est pas une raison suffisante pour me le faire croire; & que je puis aussi avoir raison de le croire, quoy que je ne juge pas impossible que le contraire soit arrivé; de sorte que de deux évenemens je pourray avoir raison de croire l'un & de ne pas croire l'autre, quoy que je les croye tous deux possibles.

Mais par où me détermineray-je donc à croire l'un plûtost que l'autre; si je les juge tous deux possibles? Ce sera par cette maxime.

Pour juger de la verité d'un évenement, & me déterminer à le croire ou à ne le pas croire, il

ne le faut pas considerer nuëment & en luy-même, comme on feroit une proposition de Geometrie, mais il faut prendre garde à toutes les circonstances qui l'accompagnent tant interieures qu'exterieures. J'appelle circonstances interieures celles qui appartiennent au fait mesme, & exterieures celles qui regardent les personnes par le témoignage desquelles nous sommes portez à la croire. Cela étant fait, si toutes ces circonstances sont telles qu'il n'arrive jamais ou fort rarement que de pareilles circonstances soient accompagnées de fausseté, nostre esprit se porte naturellement à croire que cela est vray, & il a raison de le faire, sur tout dans la conduite de la vie, qui ne demande pas une plus grande certitude que cette certitude morale, & qui se doit mesme contenter en plusieurs rencontres de la plus grande probabilité.

Que si au contraire, ces circonstances ne sont pas telles qu'elles ne se trouvent fort souvent avec la fausseté, la raison veut ou que nous demeurions en suspens, ou que nous tenions pour faux ce qu'on nous dit quand nous ne voyons aucune apparence que cela soit vray, encore que nous n'y voyons pas une entiere impossibilité.

On demande par exemple, si l'histoire du Baptême de Constantin par S. Sylvestre est vraye ou fausse. Baronius la croit vraye; le Cardinal du Perron, l'Evesque Sponde, le P. Petau, le P. Morin, & les plus habiles gens de l'Eglise la croyent fausse. Si on s'arrestoit à la seule possibilité, on n'auroit pas droit de la rejetter. Car elle ne contient rien d'absolument impossible, & il est mesme possible absolument parlant, qu'Eusebe qui témoigne le contraire, ait voulu mentir pour favoriser les Ariens, & que les Peres qui l'ont suivy ayent esté trompez par

son témoignage. Mais si on se sert de la regle que nous venons d'établir, qui est de considerer quelles sont les circonstances de l'un ou de l'autre Baptesme de Constantin, & qui sont celles qui ont plus de marques de verité, on trouvera que ce sont celles du dernier. Car d'une part il n'y a pas grand sujet de s'appuyer sur le témoignage d'un Ecrivain aussi fabuleux qu'est l'auteur des Actes de S. Sylvestre, qui est le seul ancien qui ait parlé du Baptesme de Constantin à Rome ; & de l'autre, il n'y a aucune apparence qu'un homme aussi habile qu'Eusebe eust osé mentir en rapportant une chose aussi celebre qu'estoit le Baptesme du premier Empereur qui avoit rendu la liberté à l'Eglise, & qui devoit estre connuë de toute la terre, lors qu'il l'écrivoit, puisque ce n'estoit que quatre ou cinq ans aprés la mort de cet Empereur.

Il y a neanmoins une exception à cette Regle, dans laquelle on se doit contenter de la possibilité & de la vray-semblance. C'est quand un fait qui est d'ailleurs suffisamment attesté, est combattu par des inconveniens & des contrarietez apparentes avec d'autres histoires. Car alors il suffit que les solutions qu'on apporte à ces contrarietez soient possibles & vray-semblables ; & c'est agir contre la raison que d'en demander des preuves positives, parce que le fait en soy estant suffisamment prouvé, il n'est pas juste de demander qu'on en prouve de la mesme sorte toutes les circonstances. Autrement on pourroit douter de mille histoires tres-asseurées, qu'on ne peut accorder avec d'autres qui ne le sont pas moins, que par des conjectures qu'il est impossible de prouver positivement.

On ne sçauroit, par exemple, accorder ce qui est rapporté dans les Livres des Roys & dans

dans ceux des Paralipomenes des années des regnes de divers Roys de Juda, & d'Israel, qu'en donnant à quelques-uns de ces Roys deux commencemens de regne, l'un du vivant, & l'autre aprés la mort de leurs peres. Que si on demande quelle preuve on a qu'un tel Roy ait regné quelque temps avec son pere, il faut avoüer qu'on n'en a point de positive; mais il suffit que ce soit une chose possible, & qui est arrivée assez souvent en d'autres rencontres, pour avoir droit de la supposer comme une circonstance necessaire pour allier des histoires d'ailleurs tres-certaines.

C'est pourquoy il n'y a rien de plus ridicule que les efforts qu'ont fait quelques Heretiques de ce dernier Siecle, pour prouver que S. Pierre n'a jamais esté à Rome. Ils ne peuvent nier que cette verité ne soit attestée par tous les auteurs Ecclesiastiques, & mesme les plus anciens, comme Papias, S. Denis de Corinthe, Caïus, S. Irenée, Tertullien, sans qu'il s'en trouve aucun qui l'ait nié. Et neanmoins ils s'imaginent la pouvoir ruiner par des conjectures, comme par exemple, que S. Paul ne fait pas mention de saint Pierre dans ses Epistres écrites de Rome; & quand on leur répond que saint Pierre pouvoit estre alors hors de Rome, parce qu'on ne pretend pas qu'il y ait esté tellement attaché, qu'il n'en soit souvent sorty pour aller prescher l'Evangile en d'autres lieux, ils repliquent que cela se dit sans preuve, ce qui est impertinent, parce que le fait qu'ils contestent estant une des veritez les plus asseurées de l'histoire Ecclesiastique, c'est à eux qui le combattent de faire voir qu'il contient des contrarietez avec l'Ecriture, & il suffit à ceux qui le soûtiennent de resoudre ces prétenduës contrarietez, comme on fait

celles

celles de l'Ecriture mesme, à quoy nous avons monstré que la possibilité suffisoit.

CHAPITRE XIV.

Aplication de la Regle precedente à la creance des Miracles.

LA Regle qui vient d'estre expliquée est sans doute tres-importante pour bien conduire sa raison dans la creance des faits particuliers, & faute de l'observer on est en danger de tomber en des extremitez dangereuses de credulité & d'incredulité.

Car il y en a, par exemple, qui feroient conscience de douter d'aucun miracle, parce qu'ils se sont mis dans l'esprit qu'ils seroient obligez de douter de tous s'ils doutoient d'aucun, & qu'ils se persuadent que ce leur est assez de sçavoir que tout est possible à Dieu, pour croire tout ce qu'on leur dit des effets de sa Toute-puissance.

D'autres au contraire s'imaginent ridiculement qu'il y a de la force d'esprit de douter de tous les miracles, sans en avoir d'autre raison, sinon qu'on en a souvent raconté qui ne se sont pas trouvez veritables, & qu'il n'y a pas plus de sujet de croire les uns que les autres.

La disposition des premiers est bien meilleure que celle des derniers ; mais il est vray neanmoins que les uns & les autres raisonnent également mal.

Ils se jettent de part & d'autre sur les lieux communs. Les premiers en font sur la puissance & sur la bonté de Dieu, sur les miracles certains qu'ils apportent pour preuve de ceux dont on doute, & sur l'aveuglement des libertins qui ne veulent

lent croire que ce qui eſt proportionné à leur raiſon. Tout cela eſt fort bon en ſoy ; mais tres-foible pour nous perſuader d'un miracle en particulier : puiſque Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire ; que ce n'eſt pas un argument qu'un miracle ſoit arrivé de ce qu'il en eſt arrivé de ſemblables en d'autres occaſions; & qu'on peut eſtre fort bien diſpoſé à croire ce qui eſt au deſſus de la raiſon, ſans eſtre obligé de croire tout ce qu'il plaiſt aux hommes de nous raconter comme eſtant au deſſus de la raiſon.

Les derniers ſont des lieux communs d'une autre ſorte. *La verité*, (dit l'un d'eux) *& le menſonge ont leurs viſages conformes, le port, le gouſt, & les allûres pareilles ; nous les regardons de meſme œil. I'ay veu la naiſſance de pluſieurs miracles de mon temps. Encore qu'ils s'étouffent en naiſſant, nous ne laiſſons pas de prévoir le train qu'ils euſſent pris s'ils euſſent vêcu leur âge. Car il n'eſt que de trouver le bout du fil, on dévide tant qu'on veut, & il y a plus loin de rien à la plus petite choſe du monde, qu'il n'y a de celle-là juſqu'à la plus grande. Or les premiers qui ſont abbreuvez de ce commencement d'étrangeté, venant à ſemer leur hiſtoire, ſentent par les opoſitions qu'on leur fait où loge la difficulté de la perſuaſion & vont calfeutrant cet endroit de quelque piece fauſſe. L'erreur particuliere fait premierement l'erreur publique ; & à ſon tour aprés l'erreur publique fait l'erreur particuliere. Ainſi va tout ce baſtiment s'étoffant & ſe formant de main en main: de maniere que le plus éloigné témoin en eſt mieux inſtruit que le plus voiſin, & le dernier informé mieux perſuadé que le premier* :

Ce diſcours eſt ingenieux, & peut eſtre utile pour ne ſe pas laiſſer emporter à toutes ſortes de bruits

Mais il y auroit de l'extravagance d'en conclure generalement qu'on doit tenir pour suspect tout ce qui se dit des miracles. Car il est certain que cela ne regarde au plus que ce qu'on ne sçait que par des bruits communs, sans remonter jusqu'à l'origine; & il faut avoüer qu'il n'y a pas grand sujet de s'asseurer de ce qu'on ne sçauroit que decette sorte. Mais qui ne voit qu'on peut faire aussi un lieu commum opposé à celuy-là, qui sera pour le moins aussi bien fondé? Car comme il y a quelques miracles qui se trouveroient peu asseurez, si l'on remontoit jusqu'à la source, il y en a aussi qui s'étouffent dans la memoire des hommes, ou qui trouvent peu de creance dans leur esprit, parce qu'ils ne veulent pas prendre la peine de s'en informer. Nostre esprit n'est pas sujet à une seule espece de maladie, il y en a de differentes, & de toutes contraires. Il y a une sotte simplicité, qui croit les choses les moins croïables. Mais il y a aussi une sotte presomption, qui condamne comme faux tout ce qui passe les bornes étroites de son esprit. On a souvent de la curiosité pour des bagatelles, & l'on n'en a point pour des choses importantes. De fausses histoires se répandent par tout, & de tres-veritables n'ont point de cours.

Que peu de gens sçavent le miracle arrivé de nôtre temps à Faremonstier, en la personne d'une Religieuse tellement aveugle qu'il luy restoit à peine la forme des yeux, qui recouvra la veuë en un moment par l'attouchement des Reliques de sainte Fare, comme je le sçai d'une personne qui l'a veuë dans les deux estats.

S. Augustin dit qu'il y avoit de son temps beaucoup de miracles tres-certains, qui estoient connus de peu de personnes, & qui quoy-que tres-remar-

quables & tres-étonnans, ne passoient pas d'un bout de la ville à l'autre. C'est ce qui le porta à faire écrire & reciter devant le peuple ceux qui se trouveroient asseurez, & il remarque dans le 22. Livre de la Cité de Dieu, qu'il s'en estoit fait dans la seule ville d'Hippone prés de soixante & dix, depuis deux ans qu'on y avoit basty une Chappelle en l'honneur de S. Estienne, sans beaucoup d'autres qu'on n'avoit pas écrits, qu'il témoigne neanmoins avoit sceu tres-certainement.

On voit donc assez qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de se conduire par des lieux communs en ces rencontres, soit pour embrasser tous les miracles, soit pour les rejetter tous; mais qu'il les faut examiner par leurs circonstances particulieres & par la fidelité & la lumiere des temoins qui les rapportent.

La pieté n'oblige pas un homme de bon sens de croire tous les miracles rapportez dans la Legende dorée, ou dans Metaphraste; parce que ces auteurs sont remplis de tant de fables qu'il n'y a pas sujet de s'asseurer de rien sur leur témoignage seul, comme le Cardinal Bellarmin n'a pas fait difficulté de l'avoüer du dernier.

Mais je soutiens que tout homme de bon sens, quand il n'auroit point de pieté, doit reconnoistre pour veritables les Miracles que S. August. raconte dans ses Confessions ou dans la Cité de Dieu être arrivez devant ses yeux, ou dont il témoigne avoir esté tres-particulierement informé par les personnes mesmes à qui les choses estoient arrivées; comme d'un aveugle guery à Milan en presence de tout le peuple, par l'attouchement des reliques de S. Gervais & de S. Protais, qu'il rapporte dans ses Confessions, & dont il dit dans le 22.

Livre de la Cité de Dieu, chap. 8. *Miraculum quod Mediolani factum est cùm illic essemus quando illuminatus est cœcus, ad multorum notitiam potuit pervenire; quia & grandis est civitas, & ibi erat tunc imperator, & immenso populo teste res gesta est concurente ad corpora Martyrum Gervasij & Protasij.*

D'une femme guerie en Afrique, par des fleurs qui avoient touché aux Reliques de saint Estienne, comme il témoigne au mesme lieu.

D'une Dame de qualité guerie d'un cancer jugé incurable, par le signe de la Croix qu'elle y fit faire par une nouvelle Batizée, selon la revelation qu'elle en avoit euë.

D'un enfant mort sans Baptesme, dont la mere obtint la resurrection par les prieres qu'elle en fit à S. Estienne, en luy disant avec une grande foy : *Saint Martyr, rendez moy mon fils. Vous sçavez que je ne demande sa vie, qu'afin qu'il ne soit pas éternellement separé de Dieu.*

Supposé que les choses soient arrivées comme il les rapporte, il n'y a point de personne raisonnable qui n'y doive reconnoistre le doigt de Dieu. Et ainsi tout ce qui resteroit à l'incredulité seroit de douter du témoignage mesme de S. Augustin, & de s'imaginer qu'il a alteré la verité pour autoriser la Religion Chrestienne dans l'esprit des Payens. Or c'est ce qui ne se peut dire avec la moindre couleur.

Premierement, parce qu'il n'est point vray semblable qu'un homme judicieux eust voulu mentir en des choses si publiques, où il auroit pû étre convaincu de mensonge par une infinité de têmoins, ce qui n'auroit pû tourner qu'à la honte de la Religion Chrestienne. Secondement parce qu'il n'y eut jamais personne plus ennemy du menson-

ge que ce Saint, sur tout en matiere de Religion, ayant étably par des Livres entiers, non seulement qu'il n'est jamais permis de mentir ; mais que c'est un crime horrible de le faire sous pretexte d'attirer plus facilement les hommes à la Foy.

Et c'est ce qui doit causer un extréme étonnement de voir que les heretiques de ce temps, qui regardent S. Augustin comme un homme tres-eclairé & tres-sincere, n'ayent pas consideré que la maniere dont ils parlent de l'invocation des Saints, & de la veneration des Reliques, comme d'un culte superstitieux & qui tient de l'Idolâtrie, va à la ruine de toute la Religion. Car il est visible que c'est luy oster un de ses plus solides fondemens, que d'oster aux vrais miracles l'autorité qu'il doivent avoir pour la confirmation de la verité. Et il est clair, que c'est détruire entierement cette autorité des Miracles, que de dire que Dieu en fasse pour recompenser un culte superstitieux & idolâtre. Or c'est proprement ce que les Heretiques font en traitant d'une part, le culte que les Catholiques rendent aux Saints & à leurs Reliques d'une superstition criminelle ; & ne pouvant nier de l'autre, que les plus grands amis de Dieu, tel qu'à été S. Augustin, par leur propre Confession, ne nous ayent asseurez que Dieu a guery des maux incurables, illuminé des aveugles, & ressuscité des morts, pour recompenser la devotion de ceux qui invoquoient les Saints & reveroient leurs Reliques.

En verité cette seule consideration devroit faire reconnoistre à tout homme de bon sens la fausseté de la Religion pretenduë Reformée.

Je me suis un peu étendu sur cet exemple celebre du jugement qu'on doit faire de la verité des faits, pour servir de regle dans les rencontres sembla-

bles,

bles, parce qu'on s'y égare de la mesme sorte. Chacun croit que c'est assez pour les décider de faire un lieu commun, qui n'est souvent composé que de maximes, lesquelles non seulement ne sont pas universellement vrayes; mais qui ne sont pas mesmes probables, lorsqu'elles sont jointes avec les circonstances particulieres des faits que l'on examine. Il faut joindre les circonstances, & non les separer; parce qu'il arrive souvent qu'un fait qui est peu probable selon une seule circonstance, qui est ordinairement une marque de fausseté, doit estre estimé certain selon d'autres circonstances; & qu'au contraire un fait qui nous paroistroit vray selon une certaine circonstance qui est d'ordinaire jointe avec la verité, doit estre jugé faux selon d'autres qui affoiblissent celle-là, comme on expliquera dans le Chapitre suivant.

CHAPITRE XV.

Autres remarques sur le mesme sujet de la créance des évenemens.

IL y a encore une autre remarque tres importante à faire sur la créance des évenemens. C'est qu'entre les circonstances qu'on doit considerer pour juger si on les doit croire, ou si on ne les doit pas croire, il y en a qu'on peut appeller des circonstances communes, parce qu'elles se rencontrent en beaucoup de faits, & qu'elles se trouvent incomparablement plus souvent jointes à la verité qu'à la fausseté: & alors si elles ne sont point contrebalancées par d'autres circonstances particulieres qui affoiblissent ou qui ruinent dans nostre esprit les motifs de créance qu'il tiroit de ces circonstances communes, nous avons raison de croire ces évene-

mens ſinon certainement, au moins tres-probablement : ce qui nous ſuffit quand nous ſommes obligez d'en juger; car comme nous nous devons contenter d'une certitude morale dans les choſes qui ne ſont pas ſuſceptibles d'une certitude metaphyſique; lors auſſi que nous ne pouvons pas avoir une entiere certitude morale, le mieux que nous puiſſions faire quand nous ſommes engagez à prendre parti, eſt d'embraſſer le plus probable, puiſque ce ſeroit un renverſement de la raiſon d'embraſſer le moins probable.

Que ſi au contraire, ces circonſtances communes qui nous auroient porté à croire une choſe, ſe trouvent jointes à d'autres circonſtances particulieres qui ruinent dans noſtre eſprit, comme nous venons de dire, les motifs de creance qu'il tiroit de ces circonſtances communes; ou qui meſme ſoient telles qu'il ſoit fort rare que de ſemblables circonſtances ne ſoient pas accompagnées de fauſſeté; nous n'avons plus alors la meſme raiſon de croire cet évenement : Mais ou noſtre eſprit demeure en ſuſpens, ſi les circonſtances particulieres ne font qu'affoiblir le poids des circonſtances communes, ou il ſe porte à croire que le fait eſt faux ſi elles ſont telles qu'elles ſoient ordinairement des marques de fauſſeté. Voicy un exemple qui peut éclaircir cette remarque.

C'eſt une circonſtance commune à beaucoup d'actes d'eſtre ſignez par deux Notaires, c'eſt à dire, par deux perſonnes publiques, qui ont d'ordinaire grand intereſt de ne point commettre de fauſſeté; parce qu'il y va non ſeulement de leur conſcience & de leur honneur, mais auſſi de leur bien & de leur vie. Cette ſeule conſideration ſuffit, ſi nous ne ſçavons point d'autres particularitez d'un

d'un contract, pour croire qu'il n'est point antidaté; non qu'il n'y en puisse avoir d'antidatez, mais parce qu'il est certain que de mille contracts il y en a 999. qui ne le sont point: De sorte qu'il est incomparablement plus probable que ce contract que je voy est l'un des 999. que non pas qu'il soit cet unique qui entre mille se peut trouver antidaté. Que si la probité des Notaires qui l'ont signé m'est parfaitement connue, je tiendray alors pour tres-certain qu'ils n'y auront point commis de fausseté.

Mais si à cette circonstance commune, d'estre signé par deux Notaires, qui m'est une raison suffisante; quand elle n'est point combattue par d'autres, d'ajoûter foy à la date d'un contract, on y joint d'autres circonstances particulieres, comme que ces Notaires soient diffamez pour estre sans honneur & sans conscience, & qu'ils ayant pû avoir un grand interest à cette falsification, cela ne me fera pas encore conclure que ce contract est antidaté; mais diminuera le poids qu'auroit eu sans cela dans mon esprit la signature de deux Notaires pour me faire croire qu'il ne le seroit pas. Que si de plus, je puis découvrir d'autres preuves positives de cette antidate, ou par témoins, ou par des argumens tres-forts, comme seroit l'impuissance où un homme auroit esté de prester vingt mille écus en un temps où l'on montreroit qu'il n'auroit pas eu cent écus vaillant, je me détermineray alors à croire qu'il y a de la fausseté dans ce contract; & ce seroit une pretension tres-déraisonnable de vouloir m'obliger ou à ne pas croire ce contract antidaté, ou à reconnoistre que j'avois tort de supposer que les autres où je ne voyois pas les mémes marques de fausseté ne l'estoient pas,

 puis

puis qu'ils le pouvoient estre comme celuy-là.

On peut appliquer tout cecy à des matieres qui causent souvent des disputes parmy les doctes. On demande si un Livre est veritablement d'un Auteur dont il a toûjours porté le nom : ou si les Actes d'un Concile sont vrais ou supposez.

Il est certain que le préjugé est pour l'Auteur qui est depuis long-temps en possession d'un ouvrage, & pour la verité des Actes d'un Concile que nous lisons tous les jours ; & qu'il faut des raisons considerables pour nous faire croire le contraire nonobstant ce préjugé.

C'est pourquoy un fort habile homme de ce temps ayant voulu montrer que la Lettre de Saint Cyprien au Pape Estienne sur le sujet de Martien Evesque d'Arles, n'est pas de ce Saint Martyr, il n'en a pû persuader les sçavans, ses conjectures ne leur ayant pas paru assez fortes pour oster à Saint Cyprien une piece qui a toûjours porté son nom, & qui a une parfaite ressemblance de stile avec ses autres Ouvrages,

C'est en vain aussi que Blondel & Saumaise ne pouvant répondre à l'argument qu'on tire des lettres de S. Ignace pour la superiorité de l'Evêque au dessus des Prestres dés le commencement de l'Eglise, ont voulu pretendre que toutes ces Lettres étoient supposées, selon mesme qu'elles ont esté imprimées par Isaac Vossius & Usserius sur l'ancien manuscrit Grec de la Bibliotheque de Florence ; & ils ont esté refutez par ceux de leur party ; parce qu'avoüant comme ils font que nous avons les mesmes Lettres qui ont esté citées pas Eusebe, par S. Jerôme, par Theodoret, & mesme par Origene, il n'y a aucune apparence que les Lettres de S.

S. Ignace ayant esté recueillies par saint Polycarpe, ces veritables Lettres soient disparuës, & qu'on en ait supposé d'autres dans le temps qui s'est passé entre S. polycarpe & Origene, ou Eusebe; outre que ces Lettres de S. Ignace que nous avons maintenant, ont un certain caractere de sainteté & de simplicité si propre à ces temps Apostoliques, qu'elles se deffendent toutes seules contre ces vaines accusations de supposition & de fausseté.

Enfin toutes les difficultez que M. le Cardinal du Perron a proposées contre la Lettre du Concile d'Afrique, au Pape S. Celestin, touchant les appellations au S Siége, n'ont point empesché qu'on n'ait crû depuis comme auparavant, qu'elle a esté veritablement écrite par ce Concile.

Mais il y a neanmoins d'autres rencontres où les raisons particulieres l'emportent sur cette raison generale d'une longue possession.

Ainsi quoy-que la Lettre de S. Clement à S. Jaques Evesque de Jerusalem ait esté traduite par Ruffin, il y a prés de treize cens ans; & qu'elle soit alleguée comme estant de saint Clement par un Concile de France, il y a plus de douze cens ans, il est toutefois difficile de ne pas avoüer qu'elle est supposée, puisque saint Jacques Evêque de Jerusalem ayant esté martyrisé avant saint Pierre, il est impossible que S. Clement luy ait écrit depuis la mort de S. Pierre, comme le suppose cette Lettre.

De mesme quoy-que les commentaires de saint Paul attribuez à S. Ambroise, ayent esté citez sous son nom par un tres-grand nombre d'Auteurs, & l'œuvre imparfait sur S. Matthieu sous celuy de S. Chysostome, tout le monde neanmoins convient aujourd'huy qu'ils ne sont pas de ces Saints,

mais d'autres Auteurs anciens engagez dans beaucoup d'erreurs.

Enfin les Actes que nous voyons des Conciles de Sinuesses sous Marcellin, de deux ou trois de Rome sous S. Sylvestre, & d'un autre de Rome sous Sixte III. seroient suffisans pour nous persuader de la verité de ces Conciles, s'ils ne contenoient rien que de raisonnable, & qui eût du rapport au temps qu'on attribuë à ces Conciles: mais ils en contiennent tant de déraisonnables, & qui ne conviennent point à ces temps-là, qu'il y a grande apparence qu'ils sont faux & supposez.

Voilà quelques remarques qui peuvent servir en ces sortes de jugemens. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'elle soient de si grand usage, qu'elles empéchent toûjours qu'on ne s'y trompe. Tout ce qu'elles peuvent au plus, est de faire éviter les fautes les plus grossieres, & d'accoustumer l'esprit à ne se pas laisser emporter par des lieux communs, qui ayant quelque verité en general, ne laissent pas d'estre faux en beaucoup d'occasions particulieres, ce qui est une des plus grandes sources des erreurs des hommes.

CHAPITRE XVI.

Du jugement qu'on doit faire des accidens futurs.

CEs regles qui servent à juger des faits passez, peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir. Car comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lorsque les circonstances certaines que l'on connoist sont ordinairement jointes avec ce fait, on doit croire aussi probablement qu'il

qu'il arrivera, lorsque les circonstances presentes sont telles qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet. C'est ainsi que les medecins peuvent juger du bon ou du mauvais succés des maladies; les Capitaines des évenemens futurs d'une guerre, & que l'on juge dans le monde de la plûpart des affaires contingentes.

Mais à l'egard des accidens où l'on a quelque part, & que l'on peut ou procurer, ou empescher en quelque sorte par ces soins, en s'y exposant, ou en les évitant, il arrive à plusieurs personnes de tomber dans une illusion qui est d'autant plus trompeuse, qu'elle leur paroist plus raisonnable. C'est qu'ils ne regardent que la grandeur & la consequence de l'avantage qu'ils souhaitent, ou de l'inconvenient qu'ils craignent, sans considerer en aucune sorte l'apparence & la probabilité qu'il y a que cet avantage, ou cet inconvenient arrive, ou n'arrive pas.

Ainsi lorsque c'est quelque grand mal qu'ils apprehendent, comme la perte de la vie ou de tout leur bien, ils croyent qu'il est de la prudence de ne negliger aucune precaution pour s'en garantir: Et si c'est quelque grand bien, comme le gain de cent mille écus, ils croyent que c'est agir sagement que de tâcher de l'obtenir si le hazard en coûte peu, quelque peu d'apparence qu'il y ait qu'on y réussisse.

C'est par un raisonnement de cette sorte, qu'une Princesse ayant oui dire que des personnes avoient esté accablées par la chûte d'un plancher, ne vouloit jamais ensuite entrer dans une maison, sans l'avoir fait visiter auparavant; & elle estoit tellement persuadée qu'elle avoir raison, qu'il luy sembloit que tous ceux qui agissoient autrement estoient imprudens. V 6 C'est

C'est aussi l'apparence de cette raison, qui engage diverses personnes en des precautions incommodes & excessives pour conserver leur santé. C'est ce qui en rend d'autres défians jusques à l'excés dans les plus petites choses; parce qu'ayant esté quelquefois trompez, ils s'imaginent qu'ils le seront de mesme dans toutes les autres affaires. C'est ce qui attire tant de gens aux Loteries : Gagner, disent-ils, vingt mille écus, pour un écu, n'est-ce pas une chose bien avantageuse ? Chacun croit étre cet heureux à qui le grand lot arrivera; & personne ne fait reflexion que s'ils est, par exemple de vingt mille écus, il sera peut-estre trente mille fois plus probable pour chaque particulier qu'il ne l'obtiendra pas, que non pas qu'il l'obtiendra.

Le defaut de ces raisonnemens est, que pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien, ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considerer le bien & le mal en soy; mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas : & regarder geometriquement la proportion que toutes ces choses ont ensemble : ce qui peut estre éclaircy par cét exemple.

Il y a des jeux où dix personnes mettant chacun un écu, il n'y en a qu'un qui gagne le tout, & tous les autres perdent: ainsi chacun n'est au hazard que de perdre un écu, & en peut gagner neuf. Si l'on ne consideroit que le gain & la perte en soy, il sembleroit que tous y ont de l'avantage; mais il faut de plus considerer que si chacun peut gagner neuf écus, & n'est au hazard que d'en perdre un, il est aussi neuf fois plus probable à l'égard de chacun qu'il perdra son écu, & ne gagnera pas les neuf. Ainsi chacun a pour soy neuf écus à esperer, un écu à perdre, neuf degrez de probabilité de perdre.

dre un écu, & un seul de gagner les neuf écus : Ce qui met la chose dans une parfaite égalité.

Tous les jeux qui sont de cette sorte sont équitables autant que les jeux le peuvent estre, & ceux qui sont hors de cette proposition sont manifestement injustes. Et c'est par là qu'on peut faire voir qu'il y a une injustice évidente dans ces especes de jeu, qu'on appelle Loteries: parce que le Maistre de Loterie prenant d'ordinaire sur le tout une dixiéme partie pour son preciput, tout le corps des joüeurs est dupé en la mesme maniere, que si un homme joüoit à un jeu égal, c'est-à-dire, où il y a autant d'apparence de gain que de perte, dix pistoles contre neuf. Or si cela est des-avantageux à tout le corps, cela l'est aussi à chacun de ceux qui le composent, puisqu'il arrive de là, que la probabilité de la perte, surpasse plus la probabilité du gain, que l'avantage qu'on espere ne surpasse le des-avantage auquel on s'expose, qui est de perdre ce qu'on y met.

Il y a quelquefois si peu d'apparence dans le succez d'une chose, que quelque avantageuse qu'elle soit, & quelque petite que soit celle que l'on hazarde pour l'obtenir, il est utile de ne la pas hazarder. Ainsi ce seroit une sotise de joüer vingt sols contre dix millions de livres, ou contre un Royaume, à condition que l'on ne pourroit le gagner, qu'au cas qu'un enfant arrangeant au hazard les lettres d'une Imprimerie, composât tout d'un coup les vingt premiers vers de l'Eneide de Virgile. Aussi sans qu'on y pense il n'y a point de moment dans la vie où l'on ne la hazarde plus, qu'un Prince ne hazardera son Royaume en le joüant à cette condition.

Ces reflexions paroissent petites, & elles le sont
en

en effet si on en demeure là; mais on les peut faire servir à des choses plus importantes; & le principal usage qu'on en doit tirer est de nous rendre plus raisonnables dans nos esperances & dans nos craintes. Il y a, par exemple, beaucoup de personnes qui sont dans une frayeur excessive lors qu'ils entendent tonner. Si le tonnerre les fait penser à Dieu & à la mort, à la bonne heure, on n'y sçauroit trop penser. Mais si c'est le seul danger de mourir par le tonnerre, qui leur cause cette apprehension extraordinaire, il est aisé de leur faire voir qu'elle n'est pas raisonnable: Car de deux millions de personnes, c'est beaucoup s'il y en a une qui meure en cette maniere; & on peut dire mesme, qu'il n'y a guéres de mort violente qui soit moins commune. Puis donc que la crainte d'un mal doit estre proportionnée non seulement à la grandeur du mal, mais aussi à la probabilité de l'évenement, comme il n'y a guéres de genre de mort plus rare que de mourir par le tonnerre, il n'y en a guéres aussi qui nous deust causer moins de crainte; veu mesme que cette crainte ne sert de rien pour nous le faire éviter.

C'est par là non seulement qu'il faut détromper ces personnes qui apportent des precautions extraordinaires & importunes pour conserver leur vie & leur santé, en leur montrant que ces precautions sont un plus grand mal que ne peut estre le danger si éloigné de l'accident qu'ils craignent; mais qu'il faut aussi des-abuser tant de personnes qui ne raisonnent gueres autrement dans leurs entreprises qu'en cette maniere. Il y a du danger en cette affaire; donc elle est mauvaise; il y a de l'avantage dans celle-cy; donc elle est bonne: puisque ce n'est ny par le danger, ny par les avantages; mais par la

pro-

proportion qu'ils ont entr'eux, qu'il en faut juger.

Il est de la nature des choses finies de pouvoir estre surpassées, quelques grandes qu'elles soient, par les plus petites, si on les multiplie souvent; ou que ces petites choses surpassent plus les grandes en vray-semblance de l'évenement, qu'elles n'en sont surpassées en grandeur. Ainsi le moindre petit gain peut surpasser le plus grand qu'on se puisse imaginer, si le petit est souvent reiteré, ou si ce grand bien est tellement difficile à obtenir, qu'il surpasse moins le petit en grandeur, que le petit ne le surpasse en facilité. Et il en est de même des maux que l'on apprehende, c'est à dire, que le moindre petit mal peut estre plus considerable que le plus grand mal qui n'est pas infiny, s'il le surpasse par cette proportion.

Il n'y a que les choses infinies, comme l'éternité & le salut, qui ne peuvent estre égalées par aucun avantage temporel: & ainsi on ne les doit jamais mettre en balance avec aucune des choses du monde. C'est pourquoy le moindre degré de facilité pour se sauver vaut mieux que tous les biens du monde joints ensemble; & le moindre peril de se perdre est plus considerable que tous les maux temporels considerez seulement comme maux.

Ce qui suffit à toutes les personnes raisonnables pour leur faire tirer cette conclusion, par laquelle nous finirons cette Logique; Que la plus grande de toutes les imprudences est d'employer son temps & sa vie à autre chose qu'à ce qui peut servir à en acquerir une qui ne finira jamais, puisque tous les biens & tous les maux de cette vie ne sont rien en comparaison de ceux de l'autre, & que le danger de tomber dans ces maux est tres grand,

aussi-

aussi-bien que la difficulté d'acquerir ces biens.

Ceux qui tirent cette conclusion, & qui la suivent dans la conduite de leur vie, sont prudens & sages, fussent-ils peu justes dans tous les raisonnemens qu'ils font sur les matieres de science; & ceux qui ne la tirent pas, fussent-ils justes dans tout le reste, sont traitez dans l'Ecriture de fous & d'insensez, & font un mauvais usage de la Logique, de la Raison, & de la vie.

FIN.

TABLE

Des discours & Chapitres.

PREMIER DISCOURS.

SECOND DISCOURS.

PREMIERE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER

SECONDE PARTIE.

Contenant les réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugemens.

CHAPITRE PREMIER.

TROISIEME PARTIE.

Du Raisonnement.

CHAPITRE PREMIER.

CHAP.

Fin de la Table.



